AUTHOR:

BARENBACH, FRIEDRICH VON

TITLE:

GRUNDLEGUNG DER KRITISCHEN...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1879

Master Negative #

93-81443-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193B23
P

Bärenbach, Friedrich von. ~~Phil 176.1~~

Grundlegung der kritischen philosophie. [With notes.] 1er theil. Prolegomena zu einer anthropologischen philosophie. Leipzig, 1879.

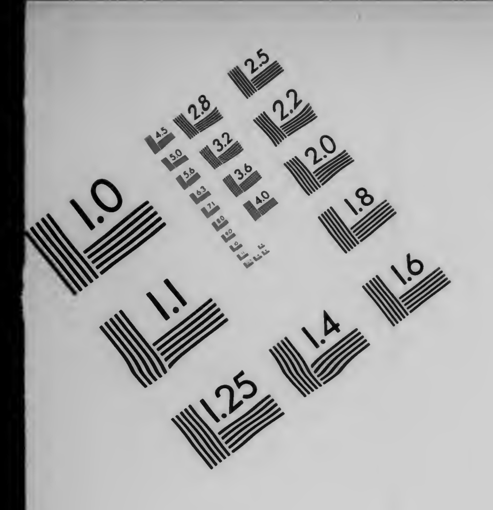
No more published.

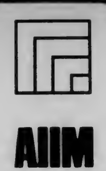
Philos. HCL 12-3873

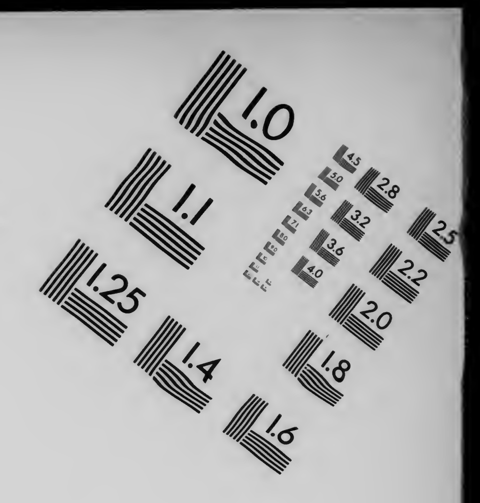
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6-15-93 INITIALS MGY
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





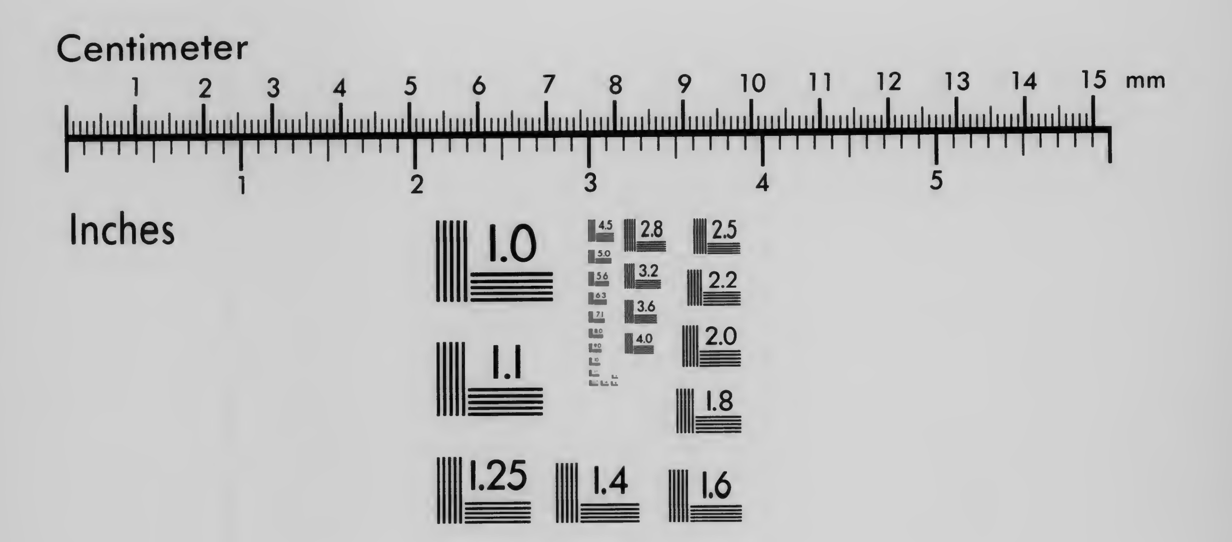


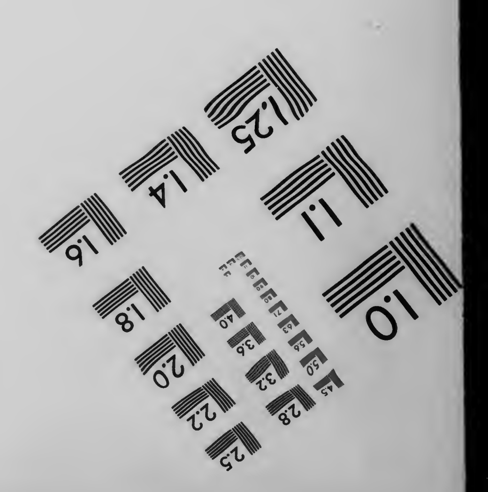
AIIM

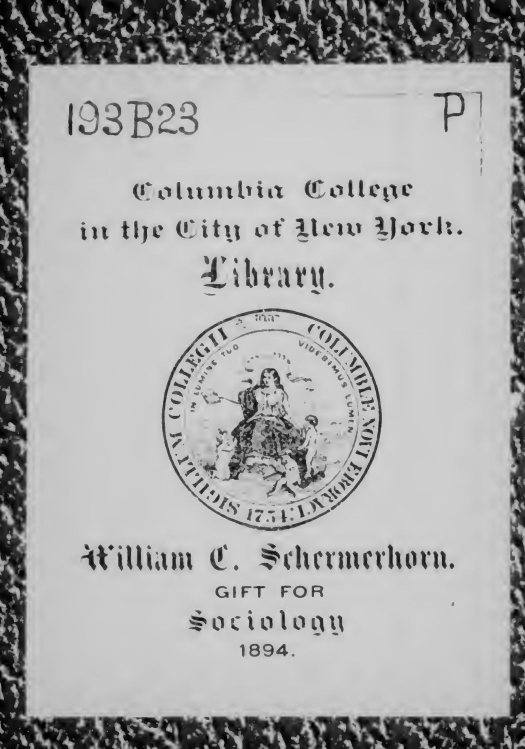
Association for Information and Image Management

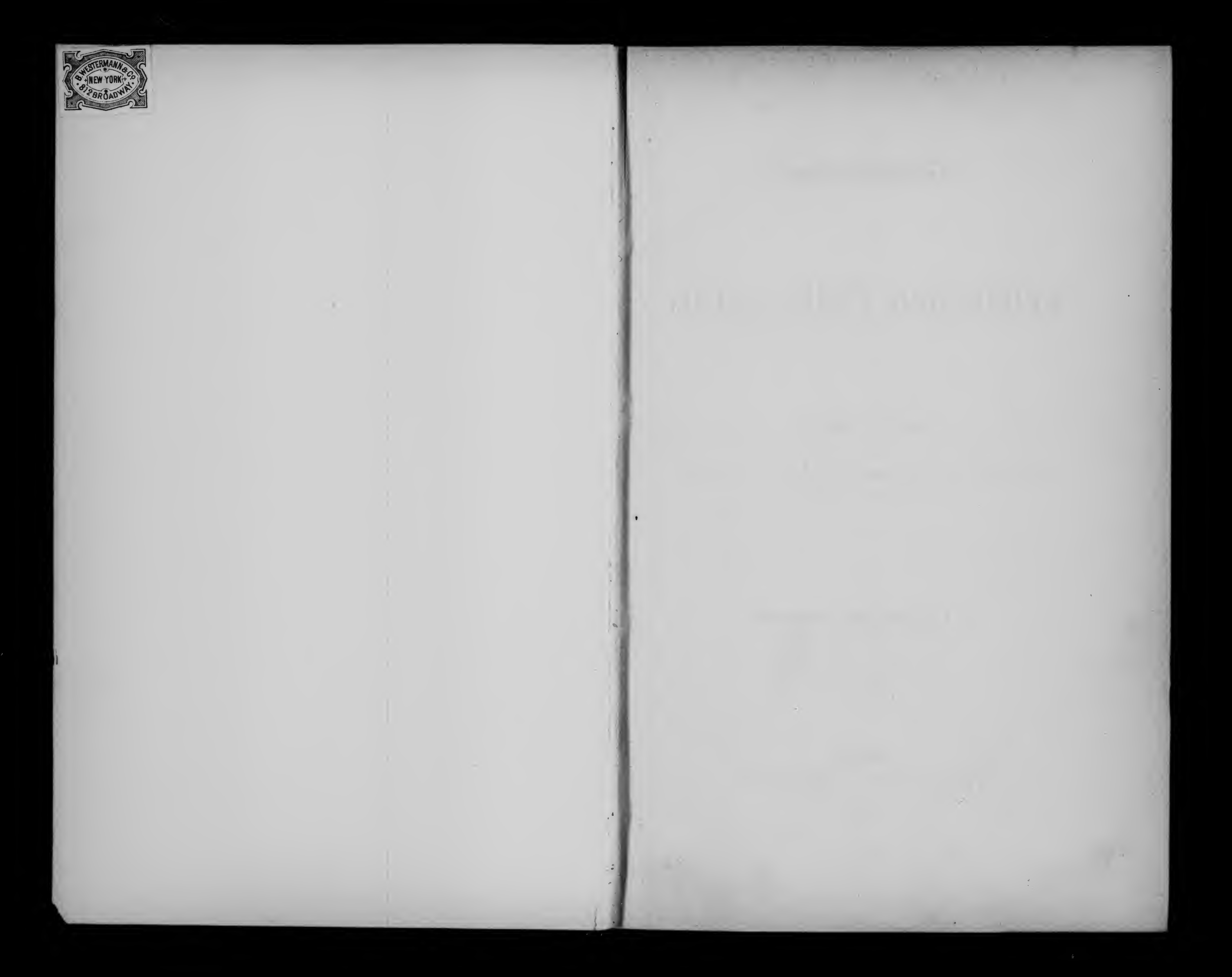
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202






193B23
P
Columbia College
in the City of New York.
Library.
William C. Schermerhorn.
GIFT FOR
Sociology
1894.


B. WESTERMANN & Co.
NEW YORK
812 BROADWAY

Grundlegung

der

kritischen Philosophie.

Erster Theil.

Prolegomena zu einer anthropologischen Philosophie.

Von

Dr. Friedrich von Bärenbach.

Leipzig,
Verlag von Joh. Ambr. Barth.
1879.

Prolegomena

zu einer

Anthropologischen Philosophie.

Von

Dr. Friedrich von Bärenbach.

Hypotheses non fingo.



Leipzig,
Verlag von Joh. Ambr. Barth.
1879.

„Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt.
Thor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seines Gleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um!
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkennt, lässt sich ergreifen.
Er wandle so den Erdentag entlang,
Wenn Geister spucken, geh er seinen Gang.
Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
Er, — unbefriedigt jeden Augenblick!

(Goethe, Faust II.)

Vorwort.

Es scheint heutzutage ein Verhängniss der philosophischen Untersuchungen im Ganzen zu sein, dass ihnen von einer grossen Mehrzahl von Menschen, welche für den Anspruch auf wissenschaftliche Bildung und Gelehrsamkeit irgend einen Rechtstitel zu haben glauben, von vorneherein wenig Aufmerksamkeit geschenkt oder doch, schon bei der oberflächlichsten Betrachtung, wenig Glauben beigemessen wird. Aber auch unter Denjenigen, welche nicht ganz ohne Interesse für diese Untersuchungen zu sein behaupten, sind viele, welche die Entscheidung über den Werth derselben an die Beantwortung der Frage knüpfen: ob wir überhaupt, vom Standpunkte des bisherigen Gesammtergebnisses der wissenschaftlichen Forschungen, noch eine Philosophie brauchen — und wozu uns dieselbe etwa dienlich sein kann? Diese Fragestellung ist, als solche, nicht ohne Berechtigung; so sehr sie auch den Werth und den Wahrheitsgehalt der genialsten philosophischen Conceptionen und Systeme in Frage zu stellen scheint. Denn sie bedeutet die Frage über die wissenschaftliche Berechtigung der philosophischen Untersuchungen oder über den möglichen und wirklichen Wahrheitsgehalt ihrer Ergebnisse, — die Frage: ob und inwieweit ein Fortschritt und eine Bereicherung oder auch nur eine innere Festigung unseres, etwa auf irgend einem anderen Wege gewonnenen, Wissens — auf den Wegen solcher Untersuchungen möglich ist? Es fällt also diese Fragestellung mit der Frage über den wissenschaftlichen Werth und

die wissenschaftliche Bedeutung des Philosophirens zusammen, — mit der Frage: ob und inwieweit Philosophie überhaupt Wissenschaft ist oder den Charakter der Wissenschaft erlangen kann?

Gibt es eine Philosophie, die Wissenschaft ist? Ist eine wissenschaftliche Philosophie überhaupt möglich? Sind die Ziele und Wege derjenigen Untersuchungen, welchen wir den Charakter der Philosophie beilegen, diejenigen, welche wir von einer Wissenschaft verlangen? Sind die Gegenstände ihrer Untersuchung wissenschaftliche Gegenstände, d. h. Gegenstände eines möglichen positiven menschlichen Wissens? — Oder liegen dieselben abseits von den Wegen des wissenschaftlichen Denkens und Forschens, etwa im Bereich des überlieferten, gross gezogenen, lebendig erhaltenen Glaubens? Ist also Philosophie überhaupt, in irgend einem Sinne und unter bestimmten Voraussetzungen, — Wissenschaft? Welche Rolle und Aufgabe steht ihr gegebenenfalls „im Bunde der Wissenschaften“ zu? Oder ist Philosophie schon ihrem Begriffe nach, und unter allen Umständen, keine Wissenschaft? Sind die Gegenstände philosophischer Untersuchungen gar nicht Gegenstände des echten und rechten Wissens, somit auch keine Gegenstände der echten und rechten Wissenschaft? Ist es daher, wie manche meinen möchten, das Richtigste oder gar das einzig Richtige, die Philosophie aus der Reihe der Wissenschaften zu verweisen und ihr alle Einrede in Sachen der Wissenschaften und alles möglichen Wissens zu verbieten? Ist also die Moral aller Philosophie: die Unfruchtbarkeit alles Philosophirens und die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie oder einer philosophischen Wissenschaft? Wäre es demnach die „wahre Philosophie“: sich um die Philosophie gar nicht zu bekümmern?

So gefährlich diese Fragestellungen Demjenigen, der

Beruf und Neigung zu philosophischen Untersuchungen in sich fühlt, für das Heil und den Frieden seiner Seele dünken mögen; so sehr diese Zweifel die stolzesten Gebäude, die der menschliche Geist aufgeführt hat, zu zerstören, und die stolzesten Aussichten und Hoffnungen, denen sich unsere, nach Erkenntniss begehrende, nach „der Wesen Tiefe“ trachtende, Vernunft hingibt, zu vernichten drohen; — so wenig scheint mit einer blossen Ablehnung und Nichtbeachtung derselben für die Befriedigung unseres Wissenstriebes gethan zu sein; so wenig scheinen wir einer Beantwortung (einer oder der anderen Frage) im Interesse unseres Wissens, im Interesse der eigenen Ueberzeugung von unserem Wissen, entrathen zu können. Die Gefahr für alle menschliche Vernunft und Wissenschaft — also nicht etwa blos für die philosophischen Köpfe — liegt nicht in der, anscheinend einen grossen Theil unseres vermeintlichen Wissensbesitzes selbst gefährdenden, Fragestellung, sondern vielmehr in der voreiligen, dogmatischen, scheinbar apodiktischen Beantwortung derselben. Die Gefahr liegt in einer dogmatischen Antwort, in einer, mit dem Anspruch und Anschein des allergewissesten, allerpositivsten, allerexaktesten Wissens auftretenden, Annahme an Wahrheitsstatt, — welche hinterher als eine bewiesene (oder unwiderlegliche Beweiskraft in sich tragende) Thatsache hingestellt wird. Diese Antwort ist ein aus Wahrheit und Irrthum zusammengesetztes Dogma, also ein Dogma im eigentlichsten Sinne; wie die Geschichte der Wissenschaften (welche zum nicht geringsten Theil ein Bestandtheil der Geschichte der Philosophie, weil in derselben implicite begriffen, ist!) deren in grosser Menge aufzuweisen hat. Dieses Dogma ist — das ist eine nicht hinweg zu demonstrirende, historische Thatsache — von einer Anzahl von Vertretern der sogenannten exakten Wissenschaften, — und wohl auch, nur in viel schrofferer und plum-

perer Weise, von den dogmatischen Materialisten, von ihren begeisterten Anhängern und den geheimen Bekennern ihrer Dogmatik — gradezu als ein Axiom, als die stillschweigende Voraussetzung aller Wissenschaftlichkeit ausgegeben worden. Das Wunderlichere an der Sache ist freilich, dass diese petitio principii Glauben gefunden und in den Köpfen vieler exakten Forscher gradezu mit der Kraft einer wissenschaftlichen Ueberzeugung Wurzeln geschlagen hat. Die Erklärung für diese, jedenfalls höchst merkwürdige Erscheinung, ist in dem Umstande zu suchen, dass die Vertreter dieses Dogmas dasselbe auf ein formell streng logisches Schlussverfahren stützen, das von den Meisten, ohne tieferes Nachdenken, willig adoptirt wird.

Das Dogma selbst lautet: „Die Probleme der philosophischen Untersuchungen sind keine wissenschaftlichen Gegenstände. Ein Wissen von denselben ist schlechterdings unmöglich. Es ermangelt daher der Philosophie der Charakter der Wissenschaft. Philosophie ist keine Wissenschaft. Es hat daher die Philosophie in wissenschaftlichen Dingen nicht mitzureden, geschweige denn etwas über dieselben zu entscheiden." —

Die vermeintliche Beweisführung ist sehr einfach. Sie stützt sich im Wesentlichen auf die folgenden Voraussetzungen. — Die Gegenstände alles menschlichen Wissens liegen in der Erfahrung, in der Empirie. In der Erfahrung, in dem erfahrungsmässig Gegebenen, liegen die natürlichen Bedingungen alles möglichen Wissens und aller Wissenschaft. Daher ist alle Wissenschaft Erfahrungswissenschaft und nur die Erfahrungswissenschaften machen die Wissenschaft selbst aus. Inwieweit nun in der Natur, in der Natur der Dinge, der Ursprung und der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen und damit alles Erfahrungswissens gegeben ist; ist alle wahre Wissenschaft — Naturwissenschaft. Es eignet also nur der Naturwissenschaft der wahre Charakter der Wissenschaft, des positiven Wissens. Wissenschaft ist somit Physik im weiteren (und weitesten) Sinne. Metaphysik ist daher, eo ipso und ihrem Begriffe nach, keine Wissenschaft! Geht sie doch über alle mögliche Erfahrung hinaus! Liegen doch ihre Gegenstände ausserhalb des erfahrungsmässig Möglichen! Metaphysik ist keine Wissenschaft und enthält kein Wissen. — Nun ist aber alle Philosophie Metaphysik (??!) Ergo: ist Philosophie keine Wissenschaft. Es kann also keine wissenschaftiche Philosophie geben. *Qu. e. d.*

Wenn es nur mit den Prämissen immer (und in jedem Falle) seine Richtigkeit hätte; dann möchte wohl auch gegen das Ergebniss nicht viel einzuwenden sein. Das Räsonnement der Feinde und Verächter der Philosophie ist in vielen Fällen streng logisch. Es scheint also, als ob die Philosophie von denselben mit ihren eigenen Waffen bekämpft und geschlagen würde. Es bedarf aber nur eines gewissen, in wissenschaftlichen Discussionen nicht blos zulässigen, sondern gradezu unerlässlichen Maasses von Scharfsinn und Gewissenhaftigkeit, um zu erkennen: dass bei diesem Räsonnement Alles auf die Begriffsbestimmungen, von denen man ausgeht, also auf die Richtigkeit und die scharfe Fassung der Prämissen selbst ankommt. — Fürs Erste ist es eine, mit vollem Recht zu tadelnde und nothwendigerweise der Kritik zu unterwerfende Oberflächlichkeit des Räsonnements, „alle Philosophie" mit der transcendenten und speculativen „Metaphysik" der absoluten Philosophirer zu identificiren und — mit Umgehung aller eingehenden Untersuchungen und aller Begriffsbestimmungen — zu behaupten: dass Alles, was von einer bestimmten Art der (im Laufe der „Geschichte der Philosophie" auftretenden) philosophischen Bestrebungen oder Untersuchungen gilt, auch von der Philosophie oder von allen möglichen Arten des Philosophirens gelten müsse, daher der Philosophie als solcher, also ihrem Begriffe

nach, zukomme. Es leuchtet ein, dass es hier zunächst darauf ankommen wird, diesen Begriff der Philosophie erst festzustellen und genauer zu bestimmen, und das richtige Charakteristikon aller echten und rechten Philosophie aufzusuchen; ehe man schlechthin über etwas aburtheilt, wovon man selbst keinen klaren und bestimmten Begriff hat!

Es fehlt aber in jenem beliebten Räsonnement nicht nur an jeder genauen, und einigermaassen den Bereich philosophischer Untersuchungen abgrenzenden, Begriffsbestimmung; sondern es macht sich in und an demselben zugleich der Mangel jeder genauen Begriffsbestimmung überhaupt bemerkbar.... Es bedürfte, um einige Klarheit über den Gegenstand jener Argumentation zu gewinnen, auch einer Untersuchung derjenigen Grundbegriffe, mit welchen man in jeder wissenschaftlichen Untersuchung, als mit selbstverständlichen Rechenpfennigen, schaltet und waltet, — als ob eine einhellige Auffassung und ein *eo ipso* verstandener Werth derselben vorhanden wäre; — während doch eben an dem Mangel einer einhelligen und wissenschaftlich befestigten Auffassung derselben alle Verständigung der streitenden Partheien scheitert und scheitern muss; weil es bei der mangelnden Begriffsbestimmung (jener fundamentalen Elemente und Ausgangspunkte jeder wissenschaftlichen Discussion) an jedem gemeinsamen Werthmaass und an jeder Norm für den Wahrheitsgehalt der verschiedenen Behauptungen fehlt. Freilich! Wenn man nach dem Belieben und dem jedesmaligen subjectiven Dafürhalten — den Werth dieser Mittel des geistigen Verkehrs, dieser Grundbegriffe des wissenschaftlichen Denkens, und ihre Bedeutung für unser Erkennen, feststellt — oder eine solche Einigung gradezu für überflüssig erklärt, weil doch jeder den richtigen Begriff mit den meistgebrauchten Terminologieen verbinde, (was sich in Wirklichkeit doch, unläugbar und zum Schaden unseres wissenschaftlichen Fortschrittes, ganz

anders verhält!); — dann lässt sich natürlich aus bestimmten Prämissen mit logischer Folgerichtigkeit Alles deduciren und Alles beweisen, was eben bewiesen werden will.

Dasjenige, was nun von Seite Derjenigen, welche jene „Beweisführung" gegen die Zulässigkeit und wissenschaftliche Berechtigung der Philosophie unternommen haben, als selbstverständlich und als axiomatisch, weil Allen in gleicher Weise einleuchtend (?), also gradezu als denknothwendig angenommen wird, — ist in Wahrheit nicht selbstverständlich und nicht einhellig als denknothwendig anerkannt, sondern bedarf vielmehr sehr der genauen Untersuchung.

Es ist keineswegs blos der Begriff der Philosophie, welcher der gründlichen Untersuchung und der genaueren Bestimmung — in Bezug auf die mögliche wissenschaftliche Bedeutung, Berechtigung und Nothwendigkeit, philosophischer Untersuchungen — bedarf. Auch die, als selbstverständlich und als (in ihrer Bedeutung) unzweifelhaft hingestellten und vorausgesetzten, Begriffe der Wissenschaft und des Wissens selbst, die Begriffe der Erfahrung, der Empirie, des erfahrungsmässig Möglichen und Gegebenen, des empirisch Realen, die Begriffe der Naturwissenschaft, der Erfahrungswissenschaften im Allgemeinen, wie der Physik im Besonderen, der Begriff des Philosophischen im Allgemeinen, wie der Metaphysik im Besonderen, — müssten unter allen Umständen einer Untersuchung unterzogen und genauer bestimmt werden; ehe man obenhin in einer Sache Urtheil findet, ohne die Klagefundamente, die Zulässigkeit der Zeugen und die Zuverlässigkeit des Beweismaterials untersucht zu haben! Haben wir aber eine solche Untersuchung der Begriffe des Wissens und der Wissenschaft (im Allgemeinen) unternommen und derselben auch eine genaue Begriffsbestimmung der Erfahrung vorausgehen lassen, — ohne die insbesondere von einem Verständniss der Bedeutung der sogenannten Erfahrungswissen-

schaften gar nicht die Sprache sein kann; dann wird es erst darauf ankommen: ob und unter welchen Voraussetzungen sich Philosophie, als eine besondere Art oder als eine besondere Aufgabe der wissenschaftlichen Thätigkeit, unter den Begriff der Wissenschaft subsumiren lasse? ob und unter welchen bestimmten Voraussetzungen — ihre Gegenstände als Gegenstände möglichen Wissens und wirklicher Wissenschaft bezeichnet werden dürfen?

Sollte es sich nun etwa herausstellen: dass es einen Begriff der Philosophie gibt, welcher den Begriff der historisch bekannten, (und nachgerade auch berüchtigten und übel beleumundeten), transcendenten und speculativen Metaphysik nicht allein nicht deckt, sondern gradezu ausschliesst; dass es eine wissenschaftliche Art zu philosophiren, eine Art von wissenschaftlichen „philosophischen“ Untersuchungen gibt, welche sich zu der dogmatischen Metaphysik der alten, der mittelalterlichen und eines grossen Theiles der neuen und neuesten Philosophie, ungefähr oder gradezu umgekehrt verhält, wie die Untersuchungen der alten Astronomen zu den epochemachenden wissenschaftlichen Untersuchungen auf dem Gebiete der Astronomie von Copernicus, Keppler, Newton; dass es eine Art von philosophischen Untersuchungen gibt, welche in einem analogen Verhältniss zu den abstracten und transcendenten Speculationen der früheren Metaphysiker steht, wie die Forschungen und Entdeckungen der neueren Chemie zu den Versuchen der Alchymisten. Was dann? — Dann möchte es uns gestattet sein, die Feinde und Verächter aller und jeder Philosophie, kurz Diejenigen, welche die Ueberflüssigkeit und Fruchtlosigkeit aller Philosophie in Sachen „der Wissenschaft“ und die Unmöglichkeit aller wissenschaftlichen Philosophie, als eines besonderen Bereiches der wissenschaftlichen Forschung und Untersuchung, läugnen, vor die Frage zu stellen: ob die neuere Physik überhaupt, ob die moderne Chemie oder die Astronomie der Copernicus, Keppler, Newton, ob gerade der exakteste, weil am meisten auf mathematische Grundlagen sich stützende, Theil der Naturwissenschaft, — überhaupt, (oder selbst nur im Vergleich zu jenen früheren Versuchen der Astrologen, der Alchymisten wie zur speculativen Behandlungsweise physikalischer Probleme) einen Rechtstitel habe, Anspruch auf den Charakter der Wissenschaftlichkeit zu erheben? . . . Gelingt es uns, ein Gebiet von philosophischen Untersuchungen aufzuweisen, oder auch nur eine bestimme Art von Gegenständen derselben zu finden, welchen — auf Grund ihrer, im Sinne der exakten Wissenschaften unbestreitbaren, Begriffsbestimmung alles möglichen Wissens und der Wissenschaft selbst — der Charakter der Wissenschaftlichkeit, das Charakteristikon der Wissenschaft nicht abgesprochen werden kann; so wird in letzter Instanz der Philosophie ein, wenn auch genau begrenztes, beschränktes und bestimmtes, aber immer ein unläugbares Recht auf Wissen, ein Recht auf Wahrheit im gleichen Sinne zu kommen, wie den sogenannten exakten Wissenschaften selbst.

Was dem Einen Recht ist, das ist dem Andern billig. Es ist durchaus keine Folgerichtigkeit darin, auf dem eigenen speciellen Forschungsgebiete die traditionellen Auffassungen, Begriffsbestimmungen und Terminologieen für unzulässig zu erklären und durch andere zu ersetzen; im eigenen, engeren Bereich, auf dem eigenen Versuchsfeld, die veralteten und lebensunfähig gewordenen Methoden abzuschaffen, um sich mit ganzer Zuversicht einem Versuch der Regeneration und Reorganisation anzuschliessen; dem entgegen aber — die Möglichkeit einer solchen Regeneration und Reorganisation auf anderen Gebieten, (mit deren inneren Einrichtungen, mit deren Grenzen, mit deren Methoden, man sich gar nicht vertraut gemacht hat, — um vielmehr bei den traditionellen Auffassungen und bei „ver-

alteten Berichten“ über dieselben stehn zu bleiben!), schlechthin zu läugnen; — ohne von den Versuchen und Bewegungen, welche die Anfänge dieses Processes bezeichnen, überhaupt Notiz nehmen zu wollen. Dieses Verfahren ist aber, bei der grossen Mehrzahl der Naturforscher und — Dank der Untergrabung des methodischen Denkens durch die wesentlich destructiven Arbeiten materialistischer Popularphilosophirer und dem abschreckenden Beispiel einer neuen, höchst metaphysischen Flitterphilosophie! — auch bei einer grossen Mehrzahl Derjenigen, die auf wissenschaftliche Bildung Anspruch erheben, eine beliebte Mode geworden. Das ist eine Mode, welche den Vortheil bietet, sich nicht blos mit metaphysischen Problemen, sondern überhaupt mit allen gründlichen Untersuchungen über die principiellen Fragen der Wissenschaft, so leicht als möglich (und so gut wie gar nicht) abzufinden; indem man sie als längst bekannt, als selbstverständlich und nicht mehr actuell bezeichnet oder — einfach ignorirt! Das ist allerdings die einfachste und bequemste Art, sich mit der Philosophie abzufinden und dem unerquicklichen Geschäft des „Kopfzerbrechens“ aus dem Wege zu gehen; um hinterher die Unwissenschaftlichkeit und Ueberflüssigkeit, die Unfruchtbarkeit und Verwerflichkeit philosophischer Untersuchungen als ein bewiesenes Factum oder gar als ein Axiom hinzustellen, — dessen Anerkennung wohl überhaupt nur von einigen Seiten verweigert werde, weil die Aufrechterhaltung der Ansprüche der Philosophie eine Lebensfrage für die Philophieprofessoren (und solche, die es werden wollen) sei!

Eine solche Art der „Beweisführung“, mit dogmatischen Behauptungen über die Selbstverständlichkeit und das Inbegriffensein der Beweisgründe in der (zu einem logischen Salto mortale gerne vorgeschützten) „Natur der Sache“, ist aber, wie mir scheint, aller wissenschaftlichen Discussion unwürdig und ein Hohn gegen das wissenschaftliche Gewissen, — das, wie Hr. Zöllner in einer sehr bemerkenswerthen Erörterung ausführlich dargelegt hat, eine *conditio sine qua non* für die Freiheit und den Fortschritt der Wissenschaft und ein Schild gegen die Mächte des bewussten Irrthums und der Lüge im Kampf um den Besitz der Wahrheit ist. Das wissenschaftliche Gewissen aber lässt sich nicht mit Dogmen und Decreten zur Ruhe bringen, in welchen die Unwissenschaftlichkeit aller Philosophie und die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie erklärt und (an Beweisesstatt!) mit Gründen gegen die, aller Wissenschaftlichkeit entbehrenden, „metaphysischen Speculationen“ gestützt wird. Das sind Gründe, welche gegen eine andere, dem Begriff der Wissenschaft zu subsumirende Philosophie, als eine besondere Wissenschaft, nichts, — aber manches gegen das wissenschaftliche Wirken Derjenigen beweisen, die solche „Gründe“ ins Feld führen. Es scheint in der That, als ob solche Gegner aller Philosophie, mit dieser auch die Logik, (die ein Theil von dem Ganzen derselben und implicite im Begriffe derselben gegeben ist) aus dem Gebiete der Wissenschaft verweisen möchten. Nur Schade, dass sie sich von den Formen derselben, auch bei dem unzulässigsten Missbrauch derselben, nicht ganz zu befreien vermögen, — so lange sie überhaupt denken; und dass sie, in der dadurch verursachten Entstellung der natürlichen Verhältnisse und Gesetze des Denkens, ihre Strafe in sich selbst tragen, wie der Sünder das böse Gewissen; wenn nicht anders dies Gewissen selbst künstlich zum Schweigen gebracht worden ist!

Wehe aber der menschlichen Vernunft und der Wissenschaft, wenn diese Art, sich des „wissenschaftlichen Schamgefühls“ zu entschlagen, und „derartige Verletzungen häufiger und allgemeiner würden!“ Die Folge davon wäre — wie Hr. F. Zöllner, in seiner ausgezeichneten Untersuchung über den Ursprung des wissenschaftlichen Gewissens, treffend bemerkt und mit tief durchdachten Be-

legen erläutert hat — „der allmählige Rückschritt und schliessliche Untergang der Wissenschaft". (Vgl. Zöllner, Ueber die Natur der Kometen.)

Dieses wissenschaftliche Gewissen ist es, das jeden Nachdenker zur strengen Kritik und begrifflichen Controlle seiner Untersuchungen, in ihrem Verfahren und in ihren Ergebnissen, veranlasst. Dieses wissenschaftliche Gewissen muss allein schon den angeblichen „Beweisführungen" der bezeichneten Art einen Damm setzen und zu einer genaueren Untersuchung und einhelligeren Bestimmung der Grundbegriffe drängen, mit welchen man rechnen muss — und welche die unerlässliche Voraussetzung und Bedingung aller wissenschaftlichen Untersuchung, d. i. die, wenngleich stillschweigend angenommene, aber doch immer vorhandene, Voraussetzung des wissenschaftlichen Denkens und Forschens sind. Es beruht aber alle Ueberzeugungskraft des Beweises auf dem inneren Zusammenhang zwischen Voraussetzungen und Behauptungen. Es muss also unser erstes Geschäft bleiben, die Natur, die Richtigkeit der Voraussetzungen zu prüfen; ehe wir uns mit den Syllogismen des Beweises einverstanden erklären können. Beweisführungen für eine Behauptung, deren Voraussetzung der genauen Bestimmung, der einhelligen und nothwendigen Anerkennung ihrer Evidenz, entbehrt, widerstreiten aber durchaus dem wissenschaftlichen Gewissen; — mögen sie, bei der subjectiven Fassung und unzuverlässigen Bestimmung der Prämissen, der logischen Form des Räsonnements nach, noch so unanfechtbar sein. Das unterscheidet eben, in erster Linie, die wissenschaftliche Beweisführung vom sophistischen Trugschluss; dass bei jener die Voraussetzungen genau bestimmt und auf ihren Wahrheitsgehalt, auf Umfang und Inhalt geprüft sind; während bei dieser (mit oder ohne Absicht, das ist im Ergebniss gleich!) von einer solchen scharfen Abgrenzung des Gegebenen Umgang genommen — und so dem Irrthum Eingang gewährt wird, — um Falsches, aus Wahrem und Falschem, mit dem Schein der Wahrheit abzuleiten.

Darauf kommt es hier an. Einer Untersuchung und genauen Bestimmung der Voraussetzungen selbst — werden wir uns in erster Linie zuzuwenden haben; wenn wir überhaupt, ohne den Vorwurf des Dogmatismus und der trugschlussfertigen Sophistik zu verdienen, in den aufgeworfenen Fragen Urtheil finden und Wahrsprüche abgeben wollen. Es wird uns also keineswegs gestattet sein, in der dogmatischen, aller Beweispflicht spottenden Weise Derjenigen vorzugehen, — welche, theils ohne alle, theils durch sehr schillernde, zweideutige und unzuverlässige Beweisgründe, die Unmöglichkeit einer Philosophie als Wissenschaft, einer besonderen wissenschaftlichen Philosophie, kurz alles durch philosophische Untersuchungen zu erlangenden Wissens, zu behaupten pflegen. Jene Voraussetzungen sind eben die Grundbegriffe, welche jeder wissenschaftlichen Untersuchung, als ihre ursprüngliche Bedingung, zu Grunde liegen müssen — und ohne die alle Wissenschaft selbst (gleich der Philosophie, wenn man jede Begriffsbestimmung derselben verabsäumt!) jedes Schutzes gegen die Angriffe der Zweifelsucht für immer beraubt wäre.

Die Untersuchung dieser Grundbegriffe führt, in letzter Linie, nothwendig zurück auf eine kritische Untersuchung des Begriffs der Erfahrung und des Begriffs des Wissens selbst. Wie man sich zu der Lösung dieser beiden Aufgaben stellt; davon hängt auch die Entscheidung ab, welche man über den Begriff der Wissenschaft und die, in ihm begriffenen oder aus ihm abzuleitenden, Aufgaben aller Wissenschaft fällen wird und fällen muss. Wer also über die Frage nach der Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft eine Entscheidung finden will; wer sich selbst die Frage aufwirft: „Ist Philosophie als

Wissenschaft überhaupt und wie (unter welchen Voraussetzungen) ist sie möglich?" — der kann, bei einiger Gewissenhaftigkeit, nicht schlechthin an der Frage vorübergehen (oder dieselbe, einfach und ohne Beweisgründe, für gelöst erklären) —: ob Wissenschaft überhaupt und wie (unter welchen Voraussetzungen) sie möglich ist? — Auf die Fragen: Was Wissen und Wissenschaft bedeuten? ob, und unter welchen Voraussetzungen sie, in der gefundenen Bedeutung, ihrem Begriffe nach, möglich sind? — wird uns daher die Frage nach der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie — oder die Frage nach der wissenschaftlichen Berechtigung der Philosophie (überhaupt und als solcher), d. h. nach ihrer Möglichkeit als Wissenschaft, nothwendigerweise zurückführen. Wer diese schwierigen Untersuchungen scheut, — der „gehe hin in Frieden und sündige fortan nicht mehr" gegen die Philosophie und gegen ihr gutes Recht auf Wahrheit! Es wäre denn, dass er dem Lager jener Skeptiker angehörte, welche, (da sie unbesonnen genug sind, eine absolute Wahrheit und ein absolutes Wissen, ein verwirklichtes Ideal des Wissens — gleich der absoluten Philosophie — zu verlangen!), nicht allein an dem Wissen und an dem Wahrheitsgehalt der Philosophie, als solcher, sondern an dem der wissenschaftlichen Untersuchungen der Menschen überhaupt verzweifeln; bei denen der Hohn über das eigene Denken und Wissen an die Stelle der Folterqual des, nach dem Begreifen der Welt begehrenden, Verstandes getreten ist!

„Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft!"

Wer aber überhaupt die Möglichkeit des Wissens annimmt; wer die Möglichkeit und Zuverlässigkeit einer bestimmten Art des Wissens einsieht; der wird nicht umhin können, auch zu den aufgeworfenen Fragen Stellung

zu nehmen; dem muss die dringende Nothwendigkeit einer genauen Untersuchung und einheitlichen Bestimmung jener Grundbegriffe einleuchten; der muss selbst bestrebt sein, die Klärung und Einigung der Meinungen über diese Grundbegriffe und, mit dieser, „das Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile zu fördern". Anderenfalls ist freilich die Gefahr nicht gering, dass ein anderes Wort des grossen Denkers, welcher dies Bestreben als die grosse Aufgabe des menschlichen Denkens bezeichnet hat, in Erfüllung gehen möchte —: dass nämlich in der Wissenschaft eine „Philodoxie" an die Stelle der Philosophie treten und dass folgerichtig der Kampf der widerstrebenden Meinungen auch den wirklichen, verbürgten Besitz menschlichen Wissens und menschlicher Wissenschaft gefährden möchte.

Es ist ferne von uns, uns in das Kampfgewühl dieser ungeprüften, in sich selbst ungefestigten, Meinungen hineinziehen zu lassen, — da grössere Aufgaben uns erwarten. Es ist vielmehr unser erstes und wichtigstes Bestreben (und muss es sein), durch eine gründliche Untersuchung und durch die genaue und — wie ich aus der Zuverlässigkeit unserer Voraussetzungen schliessen zu dürfen glaube — einhelligere Begriffsbestimmung jener fundamentalen Voraussetzungen aller wissenschaftlichen Thätigkeit, der „Philodoxie" im Bereiche der Wissenschaft zu steuern und die Möglichkeit einer Philosophie darzulegen, — welche nicht blos, ihrem Begriffe und ihrem Gegenstande nach, selbst Wissenschaft ist; sondern von welcher, als ihrer gemeinsamen Rüstkammer und ihrer gemeinschaftlichen Rechtsquelle, die einzelnen Wissenschaften (und die exakten Naturwissenschaften im Besonderen) nicht blos die fundamentalen Principien ihres Verfahrens entlehnen; sondern welche sie auch willig als das Forum anerkennen müssen (und gefahrlos anerkennen

können), welchem in letzter Instanz die Entscheidung über ihre eigene Competenz, in Fragen des wirklichen oder vermeintlichen Wissens, zusteht. Die Ausgangspunkte dieser Entscheidungen liegen zunächst in dem speciellen und engeren Gebiete einer Wissenschaft, die sich mit der Natur des menschlichen Wissens selbst beschäftigt und die Bedingungen und Grenzen desselben untersucht. Der Bereich dieser Untersuchungen ist die neue Disciplin der Erkenntnisstheorie, deren letztes Blatt die eigentliche Wissenschaftstheorie, die wirkliche „Wissenschaft der Wissenschaften" (von der in der absoluten Philosophie nur verfehlte Anfänge zu finden sind!) ausmacht. Deren erstes Blatt enthält eine Untersuchung der einfachsten Bedingungen und Gesetze des menschlichen Erkennens, d. i. eine Naturlehre des menschlichen Intellectes. Die Axiome einer solchen Naturlehre sind zugleich die Axiome der kritischen Erkenntnisstheorie. Aus diesen die allgemeinsten Bedingungen und Grenzbestimmungen alles menschlichen Wissenkönnens und aller Wissenschaft, somit auch die allgemeinsten Normen und Grenzbestimmungen alles wissenschaftlichen Verfahrens, abzuleiten, ist die Aufgabe und der Zweck der vorliegenden Untersuchungen. Indem wir die Axiome einer Naturlehre des menschlichen Verstandes aufsuchen. und aus diesen Axiomen der kritischen Erkenntnisstheorie — die Bedingungen und Grenzen alles menschlichen Wissens und aller wissenschaftlichen Untersuchungen von positivem Erkenntnisswerth, von wissenschaftlicher Bedeutung, ableiten; schaffen wir auch eine feste Grundlage für eine allgemeine Theorie des menschlichen Wissens, für die Wissenschaftstheorie selbst. Wir finden zugleich diejenige Entscheidung über das Wesen des menschlichen Wissens und den Begriff der Wissenschaft selbst, von der es abhängt: ob wir eine wissenschaftliche Philosophie haben können? — auf welchen Grundlagen eine solche

beruhen muss und wozu sie uns „im Bunde der Wissenschaften" dienlich sein wird?

Wenn sich aus diesen Untersuchungen die Bedingungen einer solchen Philosophie als solche ergeben, welche selbst im Bereiche unseres Wissens liegen; wenn das Ergebniss derselben die Möglichkeit (aber auch zugleich die Nothwendigkeit) einer wissenschaftlichen Philosophie, einer Philosopie auf festen Erkenntnissfundamenten, auf verbürgten wissenschaftlichen Grundlagen, ergiebt, — d. h. eben die Philosophie als Wissenschaft, die wir suchen, deren Möglichkeit von den Gegnern und Verächtern der philosophischen Untersuchungen angefochten wird; wenn sich überdies aus demselben für die Philosophie die specielle und wichtige Aufgabe ergibt, des Amtes der begrifflichen Controlle und Kritik (über das Verfahren und die Ergebnisse auf den einzelnen Forschungsgebieten) eben im Hinblick darauf zu walten —: ob dieselben dem Begriff der Wissenschaftlichkeit gerecht werden, und ob sie auch eine Stütze und einen Halt in Dem haben, was Kant den „Charakter der Wirklichkeit" nannte? — dann dürfte mit diesen Legitimationen dem Misstrauen und der Geringschätzung der Gegner einigermaassen Genüge geleistet sein. Anderenfalls schliesst dieses Misstrauen die Verzweiflung an der eigenen Wissenschaftlichkeit, und an dem ganzen eigenen exakten Wissen, nothwendigerweise mit ein. Denn, ist einmal eine einigermaassen genaue Begriffsbestimmung der wissenschaftlichen Philosophie, als einer Wissenschaft von bestimmter Aufgabe und Bedeutung gegeben; so sind alle, gegen eine solche Philosophie ins Feld geführten, Einwendungen, Fragen und Zweifel: ebensoviele Einwendungen, Fragen und Zweifel — gegen die Berechtigung der Wissenschaft überhaupt und gegen die Möglichkeit alles menschlichen Wissens. Dann ist der Zweifel an der wissenschaftlichen Berechtigung und Zulässigkeit der

Philosophie — die Verzweiflung an der Wissenschaft selbst! Die Frage: ob die Philosophie neben der Naturforschung, neben der Einzelforschung, neben der Untersuchung besonderer Gebiete der Objecte des Erkennens, möglich oder doch nothwendig ist? — führt dann nothwendig die Frage herbei: ob neben dem blossen Zuschauen und Wahrnehmen, neben der einzelnen Wahrnehmung oder einer Summe von, in keinerlei Causalzusammenhang stehenden, auf einanderfolgenden, Wahrnehmungen, das Denken überhaupt möglich, oder, wenn schon möglich, doch zu irgend etwas nöthig und nützlich ist? Wenn unsere Begriffsbestimmungen, wenn unser Denken, wenn der „synthetische Trieb" unseres Verstandes, die Aufeinanderfolge einzelner Wahrnehmungen zu einem nothwendigen, causalen Zusammenhang zu gestalten (der Trieb, den manche, vielleicht nicht mit Unrecht, der Vernunft selbst gleichstellen!), — wenn alle diese Voraussetzungen alles möglichen menschlichen Wissens nichts nutzen und bedeuten; sondern nur im einzelnen Eindruck, als solchem, alle Wahrheit liegt;... dann ist das Todesurtheil der Wissenschaft selbst unterschrieben — *la mort sans phrase!* Wir stehen vor dem Abgrund des Skepticismus.

Von dem Taumel der eingebildeten Allwissenheit zum schmerzlichen Bekenntniss der wirklichen Unwissenheit — ist nur ein Schritt. Er führt über den Abgrund des Skepticismus zur Selbsterkenntniss, zur Untersuchung der Gesetze der eigenen Natur hinüber. Aber nicht jeder besitzt die Aufraffung, den Schritt rechtzeitig und mit ganzer Kraft zu wagen; ehe sich der Abgrund erweitert, ehe er den Zögernden in die Tiefe zieht... Wenn Hr. Zöllner sagt: die Unterdrückung des wissenschaftlichen Gewissens sei der Untergang der Wissenschaft; so dürfen wir sagen: der Untergang, die Ablehnung aller echten und rechten Philosophie — bedeute, im selben Sinne, den

Untergang der Wissenschaft, ihre Selbstvernichtung, ihren vollständigsten Bankrott. Denn die rechte „wissenschaftliche Philosophie", d. i. die, auf wissenschaftlicher Grundlage, auf unerschütterlichen Erkenntnissfundamenten ruhende, kritische Philosophie — ist selbst das Gewissen der Wissenschaften im Ganzen und im Besonderen. Denn sie ist es, welche das Verfahren und die Ergebnisse derselben — nach apodiktischen Principien ihrer Kritik und begrifflichen Controlle unterwirft; welche die allgemeinsten Ergebnisse und die Schlussfolgerungen derselben auf ihren Wahrheitsgehalt, auf ihren realen und positiven Erkenntnisswerth prüft; welche in Competenzfragen derselben ihr Urtheil abgibt, weil diese Competenzfragen ihren wesentlichen Grund in dem Mangel einer kritischen Untersuchung der Grundbegriffe haben, — welche zu untersuchen die sogenannten Einzelwissenschaften nicht unternehmen; deren Untersuchung sie vielmehr gern „von Fall zu Fall" der geringgeachteten Philosophie überlassen, — um dieselbe fallen zu lassen und in die Acht zu erklären, wenn sie ihre Schuldigkeit gethan hat.

Demnach ist der Nachweis der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie, sowie der Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit einer solchen Philosophie, — als der Wissenschaft des Wissens selbst, oder (wie sie wohl oft genannt wurde) als „Wissenschaft der Wissenschaften", — für das „Wachsthum der Wissenschaften": zugleich die Entscheidung und das Schlusswort aller Debatten und Discussionen, welche die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Philosophie in Frage stellen oder behaupten, — je nach Maassgabe der Richtung und wissenschaftlichen Bildung, wie der Begabung und Kraft der Streiter. Grade die Beobachtung und nüchterne Beurtheilung der grossartigen Bewegungen auf den einzelnen Forschungsgebieten der Naturwissenschaft im Ganzen führt zu dem Schluss: dass

grade hier und grade jetzt eine begriffliche Controlle und Kritik des wissenschaftlichen Verfahrens von der höchsten Wichtigkeit ist. Denn — die Naturwissenschaft ist, auf manchen Gebieten, durch die weitgehenden Consequenzen aus den Hypothesen mancher Forscher, selbst in ein Stadium der Ueberspeculation getreten. Inmitten der Physik, inmitten der Mathematik selbst, hat diese Ueberspeculation das Haupt erhoben — und geniale, aber wenig zuverlässige (oder doch alles bezugsweisen Erkenntnisswerthes für die empirisch reale Welt entbehrende) Hypothesen auf Hypothesen gethürmt. Und aus denselben wurden, mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Beweiskraft, die gewagtesten Consequenzen gezogen. Selbst Männer von anerkannt hohen wissenschaftlichen Verdiensten und bedeutender Begabung — haben in diesem Stadium der Uberspeculation manchmal die ersten Stimmen übernommen und unvermerkt die Grundvesten der „erkennbaren Wirklichkeit“ erschüttert. Die Physik ist Metaphysik geworden. Die Mathematik wird selbst Metamathematik = Metaphysik höherer Ordnung.

Auf der andren Seite hat die Biologie in mancher Beziehung alle erlaubten und erdenklichen Grenzen der wissenschaftlichen Beweisführung überschritten; während sich auf den Gräbern der „alten Metaphysik“ das, naturphilosophisch sein wollende, Parasitenheer der Materialisten — und, angesichts desselben, eine, mit nie dagewesener Dreistigkeit auftretende Zwitterphilosophie (ein Zwitterding von materialistischer und spiritualistischer Metaphysik und naturwissenschaftlichen Plagiaten!) erhoben hat, deren A und O durch den geschäftsklugen Verstand eines deutschen Verlegers seinen vielverheissenden und vieleintragenden Titel erhielt. Es ist hier nicht der Platz, die Schilderung dieser Zustände der Culturgeschichte des 19. Jahrhunderts vorwegzunehmen. Wir kennen sie alle; denn wir leben noch unter dem Druck dieser Atmosphäre. Und wenn nun erst die Philosophie, als solche, — und grade diejenige Philosophie, die sich auf den festen Erkenntnissfundamenten des Cartesianischen Principes und der Kantischen Vernunftkritik aufbaut, — wenn die kritische Philosophie, (die, wie die eingehendere Untersuchung ergibt, eine wissenschaftliche Philosophie ist), ihres Ansehens völlig beraubt und aus dem Bereiche der Wissenschaft verwiesen werden soll; dann steht der Philodoxie, vor der Kant gewarnt hat, Thür und Thor weit offen. Dann sind wir nicht mehr weit — von der, alle Schranken der Erkenntniss verschiebenden Überspeculation der philosophischen Naturforschung, oder von dem gänzlichen Verknöchern und Zersplittern der Kräfte des Gedankens, in subtilen Einzelforschungen ohne jede Beziehung auf einen causalen Zusammenhang der Dinge, im blossen Sammeln und Beschreiben, im mehr ästhetischen Interesse an Einzelheiten, statt im wissenschaftlichen Interesse an den Ganzheiten, deren Glieder die Einzelheiten sind. Auf beiden Seiten aber ist die Gefahr gross, wo nicht gar unvermeidlich, einem extremen Skepticismus und der Verachtung von Vernunft und Wissenschaft zu verfallen, — im allerbesten Falle aber einem völligen Indifferentismus gegen den Fortschritt des Wissens, bei einer nie dagewesenen Ueberschätzung der praktischen Angelegenheiten und flüchtigen Geschäfte und Genüsse des täglichen Lebens; für deren Wahrscheinlichkeit manche Anzeichen vorhanden sind, welche auch unserer staatlichen und bürgerlichen Existenz nicht das erfreulichste Prognostikon stellen! Auf beiden Seiten liegt aber Das, was die natürliche Folge der Ueberspeculation, des extremen Skepticismus wie des Indifferentismus ist: — eine Insolvenzerklärung, der völlige Bankrott der Wissenschaft! So wäre das gewünschte Ende der Philosophie — das Ende der Wissenschaft überhaupt.

Unter solchen Umständen wäre das Ergebniss: dass Philosophie als Wissenschaft ebensowohl möglich als nothwendig ist, — von hoher Bedeutung. In der That brauchen wir eine Philosophie auch heute noch, und heute mehr denn je. Nur welche Philosophie es nicht sein darf; welche es hingegen sein muss und sein kann? Das ist hier die Frage. Wir können keine Philosophie brauchen im Sinne der alten Metaphysik, keine Philosophie als Wissenschaft des Unwissbaren und Unbeweisbaren (was eine *contradictio in adjecto* ist), keine Theosophie und Mystosophie, keine transcendenten und metaphysischen Speculationen über das Unerfindliche, über einen letzten Urgrund alles Daseins und Denkens, der über und ausser den zeitlichen und räumlichen Verhältnissen der wirklichen Dinge steht.

Das Unerfindliche, das Unbedingte, das Unverursachte, der „Urgrund", sind (der Natur unseres Intellects nach) keine Gegenstände unseres Erkennens, — das an die empirische Realität der Dinge, an die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse und an die, in gleichen Verhältnissen stehenden, Ursachen und Bedingungen derselben gebunden ist. Annahmen an Wahrheitsstatt — ohne Einsicht in wirkende Ursachen und bestimmende Bedingungen, ohne Erkenntniss einer Wirkungsweise in bestimmten zeitlichen und räumlichen Verhältnissen, — ist kein Wissen, kein Begreifen, kein Gegenstand des Beweises. Das Wissbare, das Beweisbare als solches, ist der Gegenstand der Wissenschaft. Das ist der Wahrheitsgehalt des Volkswortes: dass Glauben „nichts wissen" heisst.

Wir brauchen eine Philosophie, aber nicht als eine Wissenschaft des Unwissbaren und des Unbeweisbaren, was eine *contradictio in adjecto* ist, sondern als eine „Wissenschaft des Wissens" selbst, — als diejenige Wissenschaft, welche die Bedingungen des Wissenkönnens aufsucht und durch die Untersuchung der Beziehungen unseres Wollens und Könnens, im Erkennen und im Handeln, im Denken und im Wollen, zugleich die Bedingungen und Grenzen aller wissenschaftlichen Thätigkeit festzustellen unternimmt. Wir bedürfen heutzutage, — wo die trostlose Schwäche der Logik und die masslose Ueberspeculation einerseits, und der Missbrauch der Wissenschaft zu nebenherlaufenden Tendenzzwecken durch materialistische und nihilistische Dogmatiker andererseits, eine Afterwissenschaft und systematische Wahrheitsfälschung in Schwung und Mode bringt, welche die Freiheit der Wissenschaft durch einen neuen Absolutismus gefährdet und, durch ein neues metaphysisches Rothwelsch (z. B. Kraft, Stoff, Materie, Unbewusstes, Urwille, immanente Unvernunft, Uratome u. dgl. m.), die Geister in Verwirrung bringt; — wir bedürfen heutzutage mehr denn je einer Philosophie, welche selbst die Grund- und Grenzlinien des Wissbaren, des wissenschaftlich Beweisbaren, absteckt — und jenen „Speculationen" den rechten Namen gibt. Diese Philosophie ist keine Kunst, sondern Wissenschaft. Es ist die Wissenschaft des (für uns) unmittelbar Gewissen, unseres Denkens und Wollens oder der Gesetze, welche sie beherrschen.

Schopenhauer wollte (und manche meinen es noch jetzt): dass die Philosophie eine Kunst sei. Er hatte Recht; wenn er an die Gedankenkünste der früheren Philosophirer des absoluten Wissens dachte, die, über die Natur des Intellects hinaus, über alle zeitlichen und räumlichen Verhältnisse, über die Ursachen und Bedingungen aller wirklichen Gegenstände, hinaus, zu einem absoluten, zu einem letzten und unbedingten „Urgrund" gelangen wollten ... Diese Kunst ist nicht die Philosophie, die wir brauchen, — die auf den Charakter der Wissenschaft Anspruch erheben darf. Wir brauchen vielmehr eine „menschliche Philosophie", welche Herder weissagte und ersehnte, aber jene „menschliche Phi-

losophie", deren Fundamente Cartesius und Kant gelegt haben; jener, indem er die Thatsache des Bewusstseins, die unmittelbare Gewissheit des Bewusstseins über alle Zweifel stellte; dieser, indem er, in der „Kritik der reinen Vernunft", die Bedingungen und Grenzen unseres Wissenkönnens untersuchte und — damit jene grosse Reform des wissenschaftlichen Denkens vollzog, nach der wir eigentlich erst die Aera der „Freiheit der Wissenschaft" datiren dürfen. Es war die Befreiung der Wissenschaft von allem Einfluss und aller Einmischung des Unwissbaren, von aller Einschmuggelung transcendenter theologischer Dogmen und Doctrinen. Jene „menschliche Philosophie" ist die kritische Philosophie, deren Grundlegung erst nach der Klärung der Ansichten von allem scholastischen und mystosophischen Wissensqualm, — der noch aus den Werken der absoluten Philosophie (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und, in gewissen Beziehungen, auch Herbart und Schopenhauer) aufstieg, — und durch die kritisch zersetzenden und grundlegenden Arbeiten der exakten Naturforschung, ebensowohl, als auch nach den erheblichen Errungenschaften im „Kampfe ums Recht", im ganzen Umfang möglich gemacht wurde.

Eine solche Grundlegung fehlte lange. Die Kritiker und Commentatoren Kant's, als solche, konnten sie nicht schaffen. Noch viel weniger die Anhänger der „absoluten Philosophie" — oder gar die unphilosophischen „philosophischen Köpfe" materialistischer und spiritualistischer (wo nicht gar etwa spiritistischer!) Wanderprediger und Popularisatoren! Von der ganz unwissenschaftlichen Zwitterphilosophie und Salonmetaphysik der jüngsten Zeit nicht zu reden!... Es handelt sich um die Anfänge einer wissenschaftlichen Philosophie — im Gegensatz zu den speculativen „Gedankenkünsten" der absoluten, speculativen, transcendenten Philosophie, der früheren Metaphysik.

Die Gewissenhafteren unter den exakten Naturforschern haben selbst das Reich der Kritik und der Autorität des Beweises angekündigt. Nicht in der Autorität liegt der Beweis, wie vordem. Im Beweis liegt die Autorität! Sei es darum! Die wissenschaftliche Forschung selbst bedarf der Kritik, der begrifflichen Controlle, einer obersten Instanz, die über die Richtigkeit ihrer Ergebnisse und Folgerungen zu urtheilen hat. Diese Instanz ist die Philosophie als Wissenschaft, die wissenschaftliche oder die kritische Philosophie. Alle andere „transcendente" Philosophie ist (für die Wissenschaft) von „ihrer Muhme, der Schlange."

Die menschliche Philosophie, für die Herder, (dieser lange nicht genug geschätzte Pionier der neuzeitlichen Forschung) in richtiger, wenngleich noch sehr mangelhafter, Erkenntniss ihres Berufes, manche Lanze brach; diese menschliche Philosophie enthält keine hybriden Speculationen über das Unerfindliche und Unergründliche. Sie ist vielmehr die Instanz, die alle Uebergriffe der Forschung in ein, unserer Erkenntnissweise unzugängliches Gebiet zurückweist und alle wissenschaftliche Thätigkeit durch scharfe Begriffsbestimmungen auf das Maass des erfahrungsgemäss Wissbaren, des Beweisbaren, zurückführt. Das ist, mit Rücksicht auf die Stärke des Erkenntnisstriebes, ein geringes Maass, aber gross genug, um ein, der Erkenntniss des Wirklichen geweihtes, Leben mit redlicher Arbeit und mit denjenigen Erfolgen auszufüllen, die wir überhaupt, vermöge unserer Organisation, erzielen können. Wir haben dann freilich keine theologische und keine kosmologische Speculation und Philosophie mehr, welche die Realität des empirisch Unerfindlichen und des Unbeschreiblichen zu beweisen unternimmt, — gewiss aber eine, für den anthropologischen Standpunkt, d. h. für unseren Intellect, ausreichende und allein erspriessliche Philosophie.

Die Philosophie muss anthropologisch werden. Sie muss auf den Menschen, auf die Gesetze der menschlichen Natur zurückgehen. Sie muss die Gesetze des menschlichen Denkens und Wollens, Erkennens und Handelns, untersuchen. Sie muss aus diesen Gesetzen sein Wissen und Handeln zu erklären bemüht, in diesen Gesetzen die natürlichen Bedingungen und Beschränkungen desselben aufzufinden bemüssigt sein. Alle Erfahrung, von der wir wissen, ist doch menschliche Erfahrung. Alles Wissen, von dem wir etwas aussagen können, ist menschliches Wissen. Die Betheiligung des Subjects am Erkenntnissakte ist doch eine in dem Grade unerlässliche und primäre, — dass ohne das Subject auch alles Erkennen und Wissen, alles Wahrnehmen und Denken unmöglich ist; daher empirische Realität, als wahrgenommene und erkennbare Wirklichkeit, so überhaupt nie zu Stande kommen kann. Es bedarf daher gewiss nicht minder, sondern noch in höherem Grade, einer Wissenschaft des erkennenden Subjects, als der einzelnen Wissenschaften von den besonderen Erscheinungsgebieten der Objecte. Diese Wissenschaft des erkennenden Subjectes, die Wissenschaft des ganzen Menschen, die Wissenschaft von den Gesetzen seines Denkens und Wollens, seines Handelns und Wissens, — ist die anthropologische Philosophie.

Diese menschliche oder anthropologische Philosophie verschmäht es, es Denjenigen nachzuthun, die, bei aller Beschränkung ihres Erkennens, mit übermässigem Erkenntnisstrieb die letzten und höchsten Gründe alles Daseins und Denkens gefunden zu haben wähnen. Sie zeigt vielmehr: dass unser Erkennen und Wissen auf die empirisch realen, in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen stehenden Gegenstände und ihren ursächlichen Zusammenhang angewiesen und beschränkt ist. Diese wirkliche Welt der empirisch realen Gegenstände ist gross genug. Wir kommen mit all unserem Wissen in ihr nicht zu Ende.

Im kleinen Menschenleben
Sind enge Grenzen jedem angewiesen,
Und zur Vollendung ist nicht Zeit gegeben.

Es wird die Aufgabe einer Reihe von zusammenhängenden, wenngleich in sich abgeschlossenen und für sich selbständigen, Untersuchungen bilden, jene Gesetze der menschlichen Natur zu untersuchen. Diese Untersuchungen, von welchen jede ihr selbständiges und unabhängiges Gebiet hat, werden sich — indem sie sich um den Gedankengang dieser besonderen Gebiete gruppiren — in ihren Ergebnissen, in mehreren, in sich abgeschlossenen und für sich verständlichen, Werken darstellen lassen. Sie werden jedoch in letzter Linie, durch den Grundgedanken der von uns bestimmten Aufgabe der wissenschaftlichen, als einer kritischen und anthropologischen Philosophie, zu einem einheitlichen Ganzen „im Geiste und in der Wahrheit“ verbunden und als die Glieder und Bestandtheile einer und derselben Philosophie erscheinen.

Hier bilden nur die Axiome der kritischen Erkenntnisstheorie den nächsten und speciellen Gegenstand der Untersuchung. Die aus denselben abgeleiteten Principien sind selber die Fundamente für eine „Wissenschaftstheorie“ im engeren Sinne, welche den einen, grundlegenden Bestandtheil einer „Kritischen Naturphilosophie“ bilden muss, deren zweiten Haupttheil eine „kritische Philosophie der Naturwissenschaften“ im engeren Sinne ausmacht. Die Principien einer Naturlehre des menschlichen Wollens und Handelns — bilden den wesentlichen Gegenstand einer „Anthropologischen Ethik“, welche sich einigermaassen von allen gewohnten Arten der Ethik und Moralphilosophie unterscheidet. Von deren Principien aber hier soll ebensowenig, als von denen der Anwendung der Ergebnisse der kritischen Philosophie (auf die einzelnen Gebiete der philosophischen Untersuchungen) etwas vor-

genommen werden. — Möchte inzwischen auch diesen Untersuchungen das Loos zu Theil werden, Aufmerksamkeit und Anerkennung zu finden; insoweit sie es, um ihres Gegenstandes und um einzelner Ergebnisse willen, verdienen. Möchten sie auch Verbesserungen und Ergänzungen, Stützen und Beschränkungen, durch die Thätigkeit berufener Förderer des „Wachsthums der Wissenschaften“ erhalten; — insoweit das Interesse der Wissenschaft es verlangt.

Die Ergebnisse dieser Untersuchungen sind von der Art, dass man sich versucht fühlen möchte, diese Art von Philosophie eine „Philosophie der Bescheidenheit“ zu nennen; — im Gegensatze zu der, speculativen und transcendenten, metaphysischen „Philosophie des Hochmuths.“ Diese Bescheidenheit ist eben: die Erkenntniss der Naturgesetze unserer Organisation, denen unser eigenes Wissen und Können unterworfen ist. Mit dieser Bescheidenheit ist aber stets eine gewisse Besonnenheit und Vorsicht verbunden, welche seit je als sichere Führer im Leben, als Folgen der Selbsterkenntniss und als Gründe der Lebensweisheit gegolten haben. Gibt es eine Philosophie, die zu solchen Ergebnissen gelangt, so möchte es immerhin rathsam sein, sich einem solchen Führer anzuvertrauen, um im Denken und im Dasein sicher zu gehen. Dann böte die Philosophie doch auch einen Nutzen, den die Menschennatur einmal nicht missen will. Solcher Kampfpreis ist wohl des Kampfes werth. Darum wollen wir die Arme nicht sinken lassen, sondern das Banner der Philosophie in markiger Faust halten. Es bleibt uns die Hoffnung, in diesem Zeichen zu siegen, unter diesem Banner den Preis davon zu tragen — im Kampf um den Besitz der Wahrheit und des Lebens.

Jena, 1. August 1878.

Friedrich v. Baerenbach.

Anmerkungen.*)

p. 2. Vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt.

p. 3 und 4. Vgl. Kuno Fischer, René Descartes' Hauptschriften 1863. cf. v. Kirchmann, Phil. Biblioth., René Descartes' philos. Werke I.

p. 19. Vgl. Liebmann, Kant und die Epigonen.

p. 20. Vgl. Schopenhauer's Kritik der Kantischen Philosophie. „D. W. a. W. u. V.“ I. (Anhang).

p. 22. Vgl. E. Zeller, „Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften.“ (Vorträge und Abhandlungen, zweite Sammlung 1877.) Cf. W. Wundt, „Über die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart.“ (Antrittsrede.) Vgl. auch dess. Verf. Rede „Über den Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften“ und C. Göring, System der kritischen Philosophie. I.

p. 23. Vgl. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena.

p. 25. Vgl. R. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. I. Bd. (Erste Hälfte.) p. 93 f., p. 95, p. 281, 282, 286, 292, 296, 297. Cfr. Herder's gesammelte Werke edid. Suphan. Bd. I u. II.

p. 26. Vgl. O. Liebmann, „Analysis der Wirklichkeit.“ (Idealismus und Realismus.) Cf. F. A. Lange, „Geschichte des Materialismus.“ 2. Aufl. II. Buch. (Erste Hälfte.) Vgl. auch Th. H. Huxley, Reden und Aufsätze ff. (1877). cf. Fortlage, Genet. Gesch. d. Phil. seit Kant.

p. 28. Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft. „Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung.“ (S. Deduction der reinen Verstandesbegriffe, II. Abschn.) ed. Kehrbach. p. 112 f. — Kant nennt (p. 114) „alle Erfahrung — ein empirisches Product des Verstandes.“ p. 122. „Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können.“ p. 123. „Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmässigen Zusammenhange vorgestellt werden.... „Die durch-

*) Um den Zusammenhang der im Texte enthaltenen Ausführungen so wenig als möglich zu unterbrechen, ist von den üblichen auf den Anhang verweisenden Zahlzeichen abgesehen und überdies auch von zahlreichen Anmerkungen ganz Umgang genommen worden. Die wenigen Noten, die wünschenswerth schienen, sind nachstehend mit der Angabe der bezüglichen Seiten des Textes versehen.

gängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus."

p. 30. Vgl. Kant, Kr. d. r. V., ed. Kehrbach. p. 124 f., p. 126 f., p. 133, 134.

p. 36. Vgl. L. Geiger, Entwickelungsgesch. d. menschl. Sprache u. Vernunft.

p. 48. Vgl. E. Zeller, „Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie." Vorträge und Abhandlungen. (Zweite Sammlung.) S. ganz besonders „Zusätze" (1877) p. 496—526.

p. 54. Kant, Proleg. z. j. k. Metaph. Vgl. Zeller a. a. O. cf. Lange, Gesch. d. Material. 2. Aufl. Vgl. auch C. Göring, Syst. d. krit. Phil.

p. 56. Vgl. Kant, Kr. d. r. V. 1. Aufl. Einl. I. „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt." u. s. f. — ed. Kehrbach p. 35 f. a. a. O. Cf. Supplement I. p. 647—650.

p. 58. Vgl. Kant, Kr. d. r. V. ed. Kehrb. p. 650—657.

p. 59. Cf. D. Hume, Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes. Übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann (Phil. Bibl.) 2. Aufl. p. 60—79. Vgl. p. 28—42 ib.

p. 61. Vgl. Kant, „Kr. d. r. V." ed. Kehrbach, p. 221—259.

p. 61. Vgl. Lange, Gesch. d. Materialismus. 2. Aufl. II. Buch. (Erste Hälfte.) p. 13—16. Es ist hier ganz besonders zu verweisen auf Lange's Kritik der Zimmermann'schen Behauptung: „das Urtheil 7 + 5 = 12, welches Kant für synthetisch erklärt, sei nicht nur analytisch, sondern sogar identisch." p. 25—27 ib. Nur ein Einwand möge hier stehen! „Schade, dass Zimmermann nicht Recht hat! Die Lehrer in den Elementarschulen könnten sich dann den Unterricht im Addiren ersparen; mit dem Zählen wäre Alles abgemacht. Sobald das Kind an den Fingern oder der Zähltafel eine Anschauung von der fünf oder der sieben gewonnen und ferner gelernt hätte, dass man die Zahl, welche auf 11 folgt, 12 nennt, so müsste ihm auch schon klar sein, dass sieben und fünf zwölf machen, denn die Begriffe sind ja identisch!" u. s. f. — Dies ein Beispiel von hunderten aus dem Sündenregister der Kritiker und Exegeten der Kantischen Philosophie. Wie viele Sünden wider den Geist und die Wahrheit der Kantischen Erkenntnisstheorie möchten wohl Herbart und den Herbartianern (von der Philosophie der Fichte-Schelling-Hegel nicht zu reden) zur Last gelegt werden!? Es möchte schwer werden, sie aufzuzählen, ohne ihre Ein- und Ausfälle in extenso niederzuschreiben. Wie viele Missverständnisse und Verdrehungen anderer Art finden sich z. B. selbst in der, durch eine seltene Schärfe des Witzes ausgezeichneten, Schrift „Kant, Hume und Berkeley" von G. Spiker! — cf. G. Thiele, Wie sind d. synth. Urth. i. d. Math. a priori möglich?

p. 62. Vgl. Lange, Gesch. d. Materialismus. 2. Aufl. II. Buch. Erste Hälfte. p. 2, 5, 6, 11, 12, 19, 51, 52, 61, 63.

p. 63. Vgl. Zeller a. a. O. cf. Liebmann, Analys. d. Wirkl. Vgl. auch Hume l. c. (Ph. Bibl.) p. 10—20. S. Kant, Prolegomena.

p. 64—69. Cf. Kant, „Kr. d. r. V.", ed. Kehrbach, p. 48—75.

p. 71. Vgl. Lange a. a. O. cf. B. Erdmann, Axiome d. Geom.

p. 73. Vgl. Wundt, Grundzüge d. physiolog. Psychologie. II. Bd. Vgl. auch Lange a. a. O. S. K. Grün, Die Philosophie in der Gegenw. cf. Überhorst, Kant's Lehre. Vgl. F. Schultze, Kant u. Darwin.

p. 73. Vgl. Schopenhauer's Kritik der Kantischen Philosophie. Cf. Spiker, Kant, Hume und Berkeley. Vgl. im Gegensatze hiezu Liebmann, Analysis der Wirklichkeit. S. Erdmann, Axiome d. G.

p. 74. Vgl. Wundt a. a. O. cf. Überhorst, a. a. O.

p. 75. Cf. Liebmann a. a. O. Vgl. Lange a. a. O. und Zeller a. a. O. cf. R. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt ff.

p. 76. Vgl. Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung, p. 39—46.

p. 80. Cf. Berkeley, Bd. 12. ph. Bibl. v. Kirchmann, p. 23, 24, 26, 35, 96, 98, 100, 102. cf. Spir, Denken u. Wirklichkeit.

p. 95. Vgl. Liebmann, Analys. d. Wirkl. (Die Metamorphosen des Apriori.) Dess. Verf. „Kant und die Epigonen." S. Cohen, a. a. O.

p. 117. ff. Cf. Lange a. a. O. Vgl. Schaarschmid, Vom rechten u. vom falschen Kriticismus. (Phil. Mon. II. Bd. XIV).

p. 120. Vgl. Schopenhauer, D. W. a. W. u. V. I.

p. 122. Vgl. J. St. Mill, *System der deductiven und inductiven Logik*. Eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung. 4. deutsche Aufl. — Es scheint kaum geboten, erst nachdrücklich hervorzuheben, dass wir die Leistung Mill's als keine fundamentale i. e. S. betrachten und sein Hauptverdienst vielmehr in der ausführlichen (mehr in die Breite als in die Tiefe gehenden) Discussion der principiellen Fragen des wissenschaftlichen Schlussverfahrens — als in einer, wirklich erst durch ihn, durch ihn allein oder auch nur vorwiegend erfolgten, Grundlegung einer neuen Logik, gegenüber der Aristotelischen formalen Logik erblicken. Sein Verdienst dürfte vielmehr in dem Umstande zu suchen sein, dass er das logische Verfahren der inductiven Wissenschaften nicht blos zum Gegenstand eingehenderer Erörterungen gemacht, sondern auch ein allgemeines Schema desselben zu entwerfen versucht hat. Sein originelles Verdienst ist dabei ein verhältnissmässig geringes, jedenfalls viel geringer, als es meistens von englischen und deutschen Kritikern angeschlagen worden ist. Deshalb hat auch, wie uns scheint, das angeführte Werk in seinen Einzelheiten weit mehr den Werth einer Materialiensammlung, einer geschickten Vergleichung und Zusammenstellung fremder Untersuchungen, als den einer fundamentalen, selbständigen, zu epochalen Ergebnissen gelangenden Untersuchung. Insbesondere gehört auch die Kritik Kantischer Ansichten zu den augenfälligsten Schwächen des Autors. Verdienstvoll bleibt

m. E. zuvörderst jene Schematisirung des inductiven Schlussverfahrens der „Erfahrungswissenschaften“ (allerdings ohne den mathematischen Formalismus der Aristotelischen Logik). Nur in Bezug auf dies „Schema“ schien die Berufung auf den Autor des „Systems der deductiven und inductiven Logik“ geboten. Die inductive Logik — als solche, das inductive Schlussverfahren selbst, seinem erfinderischen Geiste zuzuschreiben, fällt uns nicht ein. Das Urtheil einer, Verdienst und Fehler gleichmässig in Rechnung bringenden, den äusseren Erfolg nicht überschätzenden, gerechteren Nachwelt wird, wie ich glaube, in wesentlichen Punkten mit dem, Lob und Tadel auf ein im Ganzen bescheidenes Maass reducirenden Urtheil derjenigen philosophischen Kritiker zusammentreffen, welche mir die Persönlichkeit und die wissenschaftlichen Leistungen dieses Autors am objectivsten beurtheilt zu haben scheinen. Vgl. Lange a. a. O. und dess. Verf. „Logische Studien.“ Vgl. auch ganz besonders E. Dühring, Kritische Gesch. d. Philos. 3. Aufl. cf. E. Dühring, Krit. Gesch. d. Nationalöconomie u. d. Social. 2. Aufl.

p. 123. Vgl. Schopenhauer, Vierf. Wurzel d. Satzes vom Grunde. Dess. Verf. „D. W. a. W. u. V.“ I. cf. F. A. Lange, Gesch. d. Materialismus. 2. Aufl. II. Buch. (Erste Hälfte.) Cf. Hume a. a. O.

p. 124. cf. H. Spencer, Principles of psychology. — Von diesem, sehr bedeutsame Einzelheiten enthaltenden Werke des berühmten Autors ist m. W. bis heute noch keine deutsche Übersetzung erschienen. Die baldige Veranstaltung derselben wäre im Interesse des philosophisch gebildeten deutschen Lesers dringend zu wünschen.

p. 126. Vgl. Zeller a. a. O. cf. Spiller, das Naturerkennen ff.

p. 129. Vgl. Liebmann, Analysis d. W.

p. 136. Das oben angedeutete Verhältniss der drei Elemente des inductiven Schlussverfahrens ist m. W. weder von Mill selber, noch bisher von anderer Seite überhaupt i. gl. S. verdeutlicht worden.

p. 137. Vgl. Kant, Vorrede z. zweiten Ausg. d. Kr. d. r. V. ed. Kehrbach, p. 15—16. S. Kant, Prolegomena.

p. 139. K. Fischer, „René Descartes' Hauptschriften“ cf. Kant, „Kr. d. r. V.“ ed. Kehrbach, p. 48—75.

p. 142. Vgl. Kant a. a. O. ed K. p. 31 f. Anm. p. 209.

p. 146. Vgl. Dühring, Krit. Gesch. d. Philos. 3. Aufl.

p. 159. Cf. L. Geiger l. c. p. 160. S. Herder, Metakritik.

p. 161. Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Cf. „Kr. d. r. V.“ Vorr. z. zw. Ausg. ed. K. p. 26. S. Schopenhauer, a. a. O.

p. 165. Vgl. Liebmann, Kant und die Epigonen a. a. O.

p. 167. Vgl. Kant, Kr. d. r. V. ed. Kehrb. p. 180—196. Vgl. auch Lange, Gesch. d. Materialismus a. a. O. Liebmann, Analys. der Wirklichkeit. cf. Schellwien, d. Ges. d. Causalität.

p. 168. Cf. Schopenhauer, Vierfache Wurzel d. S. v. Gr.

p. 169. Vgl. Zeller a. a. O. cf. Avenarius, a. a. O. Spiller l. c.

p. 176. Vgl. Kant, „Kr. d. r. V.“ (ed. K.) p. 428—451.

p. 178. Vgl. Kant a. a. O., Vorrede z. zweiten Ausg.

p. 189. Vgl. E. Haeckel, „Natürliche Schöpfungsgeschichte.“ Dess. Verf. „Anthropogenie.“ cf. J. H. Fichte, Anthropologie.

p. 190. Vgl. L. Geiger a. a. O. cf. Caspari, Urgeschichte der Menschheit. 2. Aufl.

p. 191. Vgl. M. Lazarus, „Geist und Sprache.“ (Eine psychologische Monographie.) cf. Steinthal, Ursprung der Sprache.

p. 198. Vgl. Lazarus a. a. O. cf. Steinthal a. a. O.

p. 201. Vgl. Noiré, Ursprung der Sprache. Vgl. im Gegensatze hiezu Caspari, Urgesch. der Menschheit.

p. 230. Vgl. Zeller a. a. O. Vgl. auch M. Carriere, Die sittliche Weltordnung. H. Spencer, Principles of psychology. Ulrici, Gott und Natur. K. Grün, Philosophie in der Gegenwart. Th. H. Huxley, Reden und Aufsätze ff. Berlin 1877.

p. 234. Cf. Ulrici l. c.

p. 236. Vgl. Zeller a. a. O. (Zusätze 1877).

p. 238. Vgl. Liebmann, Anal. d. W. cf. Lange, Gesch. des Materialismus. 2. Aufl. a. a. O.

p. 366. Vgl. Virchow, „Die Freiheit der Wissenschaft“ ff. und die Entgegnung Haeckel's, „Freie Wissenschaft und freie Lehre.“

*
* *

Von Schriften und Abhandlungen, welche in neuester Zeit erschienen und zum Theil dem Verfasser erst bekannt wurden, als der Druck dieses Werkes sich seinem Abschluss näherte, mögen wenigstens einige namentlich hier angeführt werden, welche nach der Ansicht des Verfassers von grossem Interesse für die hier behandelten Fragen sind und in mancher Hinsicht zur Klärung und Erhellung von Zweifeln und Bedenken beitragen möchten, welche im Laufe dieser Untersuchung noch nicht oder doch nicht völlig entschieden werden konnten.

C. Schaarschmid, „Zur Widerlegung des subjectiven Idealismus.“ Philos. Mon. H. VII. (1878).

Meinong, Hume Studien. I. Wien 1878.

R. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses.

Windelband, „Über den Willen im Denken.“ Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie. III. (1878).

Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik. Bonn 1878.

R. Avenarius, „Über die Stellung der Psychologie zur Philosophie.“ (Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie).

R. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1878.

Berichtigungen.

p. 20. statt „Exodus“ — lies: **„Genesis.“**
p. 32. (vorletzte Zeile) statt „dem“ — lies: „den“.
p. 48. statt „undgleichartig“ — lies: „und gleichartig“.
p. 50. statt „*fait ce que tu dois*“ — lies: „*fais ce que dois*“.
p. 62. **) statt „p. 28“ — lies: „p. 34“.
p. 63. *) statt „p. 24“ — lies: „p. 27“.
p. 114. (Zeile 7) statt „unser“ — lies: „unserer“.
p. 114. (Zeile 14) statt „trete“ — lies: „träte“.
p. 144. (viertletzte Zeile) statt „intellecten“ — lies: „intellectuellen“.
p. 150. (Zeile 7) statt „A : B sich“ — lies: „A : B“.
p. 311. (Zeile 26) statt „welcher die Disciplin, die Aufgabe“ — lies: „welcher Disciplin die Aufgabe“.
p. 340. statt „Fragen, der“ — lies: „Fragen der“.

Zur Orientirung.

Die Schlagstellen aus der Kant'schen „Kritik der reinen Vernunft“ sind nach der zweiten Auflage angeführt; und zwar sind die Seitenangaben nach der 1795 zu Grätz erschienenen (unveränderten) Ausgabe der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ (in vier Bänden) erfolgt. Diese, den vorkommenden Citaten zu Grunde liegende Ausgabe ist ein genauer Abdruck der zweiten Auflage von 1787.

Um jedoch den Besitzern verschiedener Auflagen und Ausgaben der „Kritik der reinen Vernunft“ das Nachschlagen und Vergleichen möglichst leicht zu machen, werden beistehend die bezüglichen Stellen der wesentlichsten, im Texte abgedruckten, Citate in der allgemein zugänglichen Kehrbach'schen Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ angegeben. (S. „Kritik der reinen Vernunft“ von Immanuel Kant. Text der Ausgabe 1781, mit Beifügung sämmtlicher Abweichungen der Ausgabe 1787. Herausgegeben von Dr. Karl Kehrbach. Leipzig, Ph. Reclam jun. Universal-Bibliothek (851—855. Lief.).

Text p. 56. *) „Kr. d. r. V.“ 2. Aufl. I. Bd. (1795.) Einl. I. — S. Ed. Kehrbach. „Kr. d. r. V.“ Supplement I. p. 647.

T. p. 59. *) 2. Aufl. Einl. II. p. 4 f. (Ausg. 1795.) — S. Ed. Kehrbach. Supplement I. p. 648 ff.

T. p. 62. *) 2. Aufl. (Ausg. 1795.) p. 19 f. — S. Ed. Kehrbach. Supplement II. p. 652.

Text p. 62. **) (Ausg. 1795.) p. 34 f. (nicht 28!) — S. Ed. Kehrbach. p. 46.

T. p. 63. *) 2. Aufl. (1795.) p. 27 (nicht 24!) — S. Ed. Kehrbach. Supplement II. p. 656.

T. p. 74. *) 2. Aufl. (1795.) I. Bd. p. 64 f. — S. Ed. Kehrbach. p. 63 (und Anm.).

T. p. 77. *) 2. Aufl. (1795.) I. Bd. p. 70 f. — S. Ed. Kehrbach. p. 66.

T. p. 77. **) (1795.) a. a. O. p. 78. — S. Ed. Kehrbach. p. 71. (NB. statt „unzweifelhaft“ lies „ungezweifelt“.)

T. p. 85. *) (1795.) a. a. O. p. 81 f., p. 84. — S. Ed. Kehrbach. p. 73, p. 74.

T. p. 86. *) (1795.) a. a. O. p. 82. Anm. — S. Ed. Kehrbach. p. 73 ff. Anm.

T. p. 87. *) 2. Aufl. a. a. O. p. 85. — S. Ed. Kehrbach. p. 75.

T. p. 88. *) (1795.) II. Bd. p. 156 f. — S. Ed. Kehrbach. p. 223.

T. p. 92. *) 2. Aufl. II. Bd. p. 196. — S. Ed. Kehrbach. p. 250.

T. p. 93. *) l. c. p. 197 f. — S. Ed. Kehrbach. p. 250 f.

T. p. 101. *) l. c. p. 166 f. — S. Ed. Kehrbach. Supplement IV. p. 684 ff.

T. p. 102. *) l. c. (II. Bd.) p. 170 f. — S. Ed. Kehrbach. p. 235.

T. p. 103. *) l. c. p. 207 ff. — S. Ed. Kehrbach. p. 256 ff. (NB. statt „Kategorie“ lies: „Kategorieen“; statt „wird“ lies: „sind“.)

F. v. B.

Prolegomena
zur
Grundlegung der kritischen Philosophie.

Brauchen wir eine Philosophie? Das ist keine müssige Frage, so kühn und seltsam sie klingt, wie ein Kampfruf gegen die Wissenschaft, welche die Führung in der Geschichte des menschlichen Denkens an sich genommen, den Besitz der Wahrheit zum höchsten und letzten Ziel alles menschlichen Bestrebens gemacht, unsere Vernunft auf den Thron erhoben und als Herrscherin ausgerufen, alles Geschehen der Gesetzgebung derselben unterworfen hat. Brauchen wir eine Philosophie? Einst fragte keiner danach. Als ein Geschenk der Götter galt die Gabe, die Naturanlage, welche den Menschen Alles, was seine Sinne afficirt, in Zustände des Bewusstseins übersetzen, aus Bewusstseinszuständen das Dasein und die verschiedene Geartung der Dinge erschliessen, uns dieselben als in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen stehend wahrnehmen lässt. Als die Krone aller natürlichen Entwickelung aber und seines eigenen Wesens, als „des Menschen allerhöchste Kraft“ galt im eigentlichsten Sinne der Erkenntnisstrieb, der ihn die erste und die letzte Frage stellen heisst an die Natur der Dinge, nicht verweilen und sich begnügen lässt bei dem Auffassen räumlicher und zeitlicher Verhältnisse, sondern rastlos und mit unwiderstehlicher Gewalt nach tieferen Einsichten begehren, zu einem Erkennen des ursächlichen Zusammenhanges drängen lässt. Was ist das anderes, wo nicht das

Nachdenken, das Erkennenwollen, das Fragenstellen und Zweifeln, das uns kein Dass und kein Wie zur Genüge sein, bei keinem Wo und Wann stillstehn lässt, sondern immer von Neuem das Warum gebiert, die offene Frage, die Kluft, die sich vor uns aufthut, so oft und wo immer wir erkenntnissthätig sein mögen, die nur die Einsicht in einen ursächlichen Zusammenhang überbrücken kann? Es war gewiss nicht das schlechteste Wort, das Aristoteles gesprochen, als er das Staunen, die Verwunderung den Anfang und Ursprung alles Philosophirens nannte. Das Staunen ist eine Wurzel des Wissens wie des Glaubens, ist selbst das Erwachen, die erste Regung, die erste Function des Erkenntnisstriebes. Staunen selbst ist ein Impuls der Erkenntnissthätigkeit, ist ein Fragenstellen, ein Anfang des Sonderns, Trennens, Unterscheidens der Gegenstände durch ihre Abgrenzung gegen uns selbst und gegen einander. Wir wissen, dass das Staunen ein Fragen ist, ein schüchternes Fragen vielleicht, ein erstes Symptom des Erkenntnisstriebes, das mit und an den Bedingungen wächst und sich steigert, die es hervorrufen. Wie ist denn das? Woher kommt das? Warum ist das? Das sind die allbekannten Kinderfragen des Intellectes, die zu beantworten es uns oft genug an Lust und Musse, nur zu oft an Fähigkeit gebricht. Der Erkenntnisstrieb ist es, der diese Fragen aufwirft wie Seifenblasen, die zumeist zerrinnen, weil die Befriedigung versagt ist. Dass wir denken, das ist eine Thatsache, die zu bezweifeln weder dem einfachsten nüchternen Kopfe noch einem Weisen jemals in den Sinn kam. Der Zweifel selbst hätte ja dazu dienen müssen, diese Wahrheit zu erhärten, die von verwirrten und durch das Hexeneinmaleins des Mysticismus und der Scholastik wüst gewordenen Köpfen zu einem Gegenstand des Zweifels gemacht werden konnte, weil sie im Unerfindlichen das Erfindliche und im Unsichtbaren das Sichtbare finden wollten. Darum war es nothwendig, dass Einer kam, der diese Wahrheit ausrief für Alle, die Ohren hatten, sie zu hören, der das Gesetz erneuerte in einer Zeit, da die Finsterniss

als das Licht, das Unerfindliche als das Erfindliche gepriesen wurde. So konnte und musste Cartesius der Vater der wissenschaftlichen Philosophie werden, ihr Profet besser, der auf die erste unerschütterliche Grundlage alles Wissens hinwies. Das Bewusstsein ist unmittelbar gewiss, das Denken eine Thatsache.

Cogito ergo sum. Das Denken ist eine Thatsache, ist die Voraussetzung aller Thatsächlichkeit, insoweit dieselbe der Gegenstand unseres Erkennens ist. Es liegt in der Natur der Dinge, in unserer Natur, dass wir nirgends von einer anderen Thatsächlichkeit wissen. Nur das Wissbare, das Erkennbare kann Thatsache für uns sein. Wir denken es, indem es uns wissbar, erkennbar wird, und weil wir es denken, wird es ein Gegenstand unseres Erkennenwollens. Von der Thatsache des Denkens geht in letzter Instanz alle Thatsächlichkeit als ein Erkanntes aus. Die Thatsache des Daseins selbst wird für uns erst eine solche, ein Gegenstand des Erkennens, indem wir sie denken. Die Hemmungen selbst, die unser Dasein erfährt, die Schmerzen; die Vergrösserungen und Ausdehnungen unserer Daseinssphäre, die Freuden; alle Empfindungen, alle Sinnesthätigkeiten, welche nicht blos die Sensualisten, sondern auch manche neuere Philosophirer für das Ursprüngliche, für den Anfang und die Bedingung alles Erkennens halten, — sie sind doch nur erkennbar, sind doch nur Gegenstände einer möglichen Erkenntniss, wir wissen nur von ihnen, sie sind uns nur wissbar; insoweit sie in unser Bewusstsein treten, Bewusstseinszustände werden. Daher also der Rath und das Verlangen, sich etwas aus dem Sinne zu schlagen, das Begehren, sich zu betäuben, nichts von sich zu wissen; und wie die Ausdrücke alle heissen mögen, welche besagen wollen, dass nichts für uns erkennbar ist, was nicht Gegenstand unseres Bewusstseins, unserer Erkenntnissthätigkeit, unseres Denkens ist. Es bedarf kaum der Bemerkung, dass überall bestimmte Verhältnisse der Gegenstand der Erkenntniss für den Beobachter und Forscher sind, dass in jedem Fall Gradunterschiede, Dimensionen, Intensitäten

vorkommen. Darum bedeuten auch für das nüchterne und kritische Denken vielgebrauchte Redensarten nach Art des: „Wie unbewusst, gleichsam unbewusst, instinctiv verstehend, herausfühlend, erkennend u. dgl. m.“ nichts anderes als verschiedene Grade der Erkenntnissthätigkeit, des Bewusstseins. Nur die Niedergrädigkeit des eigenen Bewusstseins, die geringe Intensität, Schwäche und Kritiklosigkeit des eigenen Denkens, wo nicht gar das wohlbewusste Speculiren auf die Leichtgläubigkeit, Suffisance und Geistesschwäche der halbgebildeten und der Mühe des Nachdenkens und Forschens durchaus abholden, lüstern nach dem Bizarrsten, nach jedem Kitzel für die eigene Dürre und Oede der Gedanken lechzenden Menge, konnte die trübsinnige Speculirsucht moderner Mystosophen zu der unerhörten Absurdität der unter- und ausserhalb aller Kritik des Erkennens sich stellenden Speculation über ein Transcendentes (ein zutreffenderer Ausdruck möchte vielleicht hier das „*Infrascendente*“ sein, wenngleich er sich vor dem Gericht der etymologischen Künstler auf keine Gnade Hoffnung macht!), ein Absolutes, Unbedingtes, Unerfindliches — treiben, welche mit den missdeuteten und verstümmelten Gedanken Schopenhauers gegen die Erkenntnissfundamente der Cartesius und Kant Sturm läuft. Das aber gereicht uns nicht zur Sorge. Diese Fundamente sind es, auf welche sich die Bedingungen für die Möglichkeit und Zuverlässigkeit und für die Kritik alles Erkennens, alles Begreifens, aller Wissenschaft stützen. Mögen immerhin die flotten Profeten der transcendenten oder immanenten Unvernunft, des todten, bewusstlosen, willenlosen Stoffes, der blind, regellos, gesetzwidrig oder anarchisch, dumm oder unbewusst waltenden Kraft, der urzeugenden Dummheit, die es zu guter letzt so „herrlich weit gebracht“, die Thatsache des Denkens in Zweifel ziehen, oder dieselbe aus dem absolut und unbedingt Gedankenlosen, Unbewussten, einer sehr productiven und geschickten Unvernunft herleiten, und die unmittelbare Gewissheit des Bewusstseins für ein Hirngespinst der Philosophirer erklären,

welche das Denken für die Bedingung aller Naturerkenntniss halten, ohne sich darum zu bekümmern, wo eigentlich die letzte gemeinsame Wurzel alles Daseins und Denkens, Wollens und Handelns, Liebens und Hassens, die vielgesuchte und langersehnte $\frac{\infty}{\sqrt{\infty}}$ liege. Wir werden und können uns dadurch nicht den einzigen Maassstab, die einzige Gewähr der Möglichkeit, Zuverlässigkeit, Gewissheit unseres Erkennens und Wissenkönnens, alles möglichen Wissens und aller wahren Wissenschaft rauben lassen. Das Denken ist die Bedingung und der Ursprung alles Zweifels, aber auch aller Gewissheit, alles Wissens. Das ist der Anfang alles Begreifens, alles Wissenkönnens. Was nicht Gegenstand meines Bewusstseins ist, das ist kein Gegenstand des Erkennens für mich, das hat gegebenen Falls kein Dasein für mich. Nur so weit die Dinge in meinem Bewusstsein sind, existiren sie für mich. *Cogito, ergo sum, ergo est, ergo fit aliquid cogitandum.*

Die unmittelbare Gewissheit des Denkens, die Thatsache des Bewusstseins, das ist das Erste. Das ist der Grundstein aller möglichen Erkenntniss und aller Erkennbarkeit eines Daseienden. Unser Denken, unser Bewusstsein ist das unmittelbar Gewisse. Dadurch wird Erkenntniss, wird Gewissheit über ein Anderes, das Bewusstwerden irgend welcher Dinge überhaupt erst möglich. Davon absehen und abstrahiren wollen, heisst die Flinte ins Korn werfen und auf das höchste und einzige allgemeine Menschenrecht Verzicht leisten, auf das Hoheitsrecht des Menschen im Einzelnen und der Menschen im Ganzen, das uns erhebt über alles Andere und in aller Nothwendigkeit des Geschehens die Freiheit, das Recht, den Besitz des Denkens gibt. All unser Erkennen beruht in erster und letzter Instanz auf Bewusstseinszuständen. Abgesehen von denselben, nach Abstraction von diesem Bewusstsein, von unserem Denken als Mittel und Weg alles Erkennens, hört alles Wissenkönnen auf. Es ist also in diesem Sinne wahr, dass die Selbsterkenntniss, die den

Griechen als das letzte und höchste Ziel des Denkens und Daseins galt, auch das Erste, der Anfang und die Bedingung alles Erkennens, alles Wissens, zugleich der erste Akt aller Erkenntnissthätigkeit ist. Die Einheit des Selbstbewusstseins, das ist keine qualitas occulta aus dem scholastischen Register. In derselben liegt die Möglichkeit und Bedingung aller verschiedenen Bewusstseinszustände. Indem ich mich selbst, meine eigene Daseinssphäre gegen die umgebenden Gegenstände abgrenze und von ihnen immer mehr, immer schärfer unterscheide; begrenze ich dieselben auch gegeneinander und unterscheide sie mehr und mehr von einander, erkenne sie als Einzelne immer klarer, deutlicher, bestimmter. Desshalb zweifelt Keiner daran, dass Derjenige, von dem es heisst, er habe das Bewusstsein verloren, weder von sich noch von anderen Gegenständen etwas weiss. Das ist der Sinn des oft gehörten bizarren Verlangens, nichts von sich zu wissen, sich selbst und alle Welt vergessen und verwinden zu können. Es ist allerdings dieses Vonsichselbst-Wissen, dieses Selbstbewusstsein, der erste Akt der Selbsterkenntniss und der Erkenntnissthätigkeit überhaupt. Nur für ein erkennendes Subject gibt es Gegenstände des Erkennens. Je geringer, je unklarer, je unbestimmter dieses Selbstbewusstsein; desto geringer, unklarer, unbestimmter auch das Bewusstsein von den Gegenständen ausser uns. Das ist die Erklärung für die Gradunterschiede der Erkenntnissthätigkeit im Schlummer, welche nach den üblichen Redensarten von Halbschlummer, wirren und deutlichen Traumbildern, bis zum tiefen Schlaf, in hohem Maasse variiren. Das ist auch der philosophische Kern der volksthümlichen Ansicht, dass mit dem Tode alles Wissen und Wahrnehmen aufhöre, weil die Seele den Körper verlassen habe. Das Wort Seele will hier nichts anderes bedeuten als das eigene Bewusstsein, das Selbstbewusstsein, das Jedem von uns die Erkenntniss ausser ihm liegender Gegenstände und alles Geschehen ausser und in ihm in letzter Instanz möglich macht. Mit dem Bewusstsein hängt alles erkannte und

erkennbare Dasein und Wirken so zusammen, dass mit dem Aufören desselben auch das Dasein und Wirken der Gegenstände und ihr Begreifen für uns aufhört und aufhören muss; denn wir wissen nichts anders von ihnen als durch Bewusstseinszustände. Nichts also kann ausserhalb und abgesehen von diesem Bewusstsein, von der Erkenntnissthätigkeit des Subjectes, von unserem Intellect erkannt, begriffen, gewusst werden. Was ausserhalb desselben liegt oder liegend gedacht wird, weil sich auch das Unmögliche denken, d. h. erkennen wollen, wenngleich niemals erkennen, vorstellen, begreifen, beweisen, wissen lässt; das ist eben das Unerfindliche, Unergründliche, Unwissbare, Unbeweisbare, Unbegreifliche, Unerforschbare, nach welchem zu forschen und mit Verschwendung aller Kraft ihres Witzes zu jagen die speculativen Köpfe nicht nachlassen wollen, wenngleich nicht alle im wahnwitzigen Kampf gegen die Thatsache des Bewusstseins. Die meisten unter ihnen geben zu, dass das Denken eine Thatsache, ein unmittelbar Gewisses, dass das Selbstbewusstsein ein Factum ist, das in Wahrheit das eigene Dasein wie das der anderen Dinge verbürgt, indem es eben ein fortwährendes Bewusstwerden des eigenen Daseins, selbst die höchste Lebensthätigkeit ist. Aber sie bedenken nicht, dass mit unserer Daseinssphäre auch unser Wissenskreis in enge Grenzen eingeschlossen ist, dass nicht jedem Erkennenwollen ein Erkennenkönnen entspricht.

Dass doch den Nachdenkern und oft den genialsten Selbstdenkern von Gnaden des Erkenntnisstriebes, als dessen Organe wir mit gutem Gewissen und aus den besten Gründen unseres Wissens alle Sinnesthätigkeit, die Nerventhätigkeit und zuvörderst unsere Gehirnhemisphären in oberster Instanz betrachten mögen, so lange und durchaus nicht selbst einmal bei ihrer „Gottähnlichkeit“ bange werden wollte! Musste das Erkenntnissfundament des Cartesius den Versuchen dienen, Gebäude auf ihm aufzuführen, für die jede mögliche Basis zu klein war? Aus der unmittelbaren Gewissheit des Denkens folgt nicht auch

die Zuverlässigkeit und Richtigkeit des Gedachten oder gar alles Gedachten. Das Denken ist eine Thätigkeit, eine Thatsache im eigentlichsten Sinne. Diese ist gewiss und steht über aller Beweisbarkeit, weil sie selbst die Bedingung für dieselbe ist. Dass aber das Ziel jeder Thätigkeit, jedes intellectuellen Aktes, alles Denkens auch das Wahre, das Gewisse, ein Wissen sei; das hat der grosse Zweifler Cartesius niemals behauptet. Dass jedes Wahre ein Gedachtes, ein Gewusstes, ein Erkanntes, ein Begriffenes, ein Bewiesenes sein müsse; das liess sich aus seiner Lehre folgern, nicht aber umgekehrt, dass jedem Gedachten die Eigenschaften des Wahren zustehen. Wenn das wäre, dann möchte uns nicht leicht bei unserer „Gottähnlichkeit“ bange werden; dann wären wir freilich selbst Götter und mit allen der Gottheit beigelegten Attributen ausgestattet. Dann freilich wäre all unser Denken und Wissen kein Stückwerk, sondern die Wahrheit selbst; kein schwerer Kampf um ein geringes Wissen, um einen Antheil an dem Besitz der Wahrheit, sondern ein Kommen, Sehen und Siegen, der Vollgenuss und Vollbesitz der Wahrheit selbst. Und es war in der That, als hätte der Mephisto, den jeder als Erkenntnisstrieb oder vielleicht als Summe aller Triebe in sich trägt, in das Stammbuch der Philosophirer die Worte eingeschrieben: *Eritis sicut deus scientes bonum et malum!* Ueber alle Grenzen und Bedingungen des Erkennbaren, Beweisbaren, erfahrungsmässig Erfindlichen, weit über die eigene Erkenntnisscapacität hinaus trieb sie der ins Maasslose gesteigerte Erkenntnisstrieb zu Speculationen über das Unerfindliche, Unwissbare, Unbegreifliche. Und das meinten sie bald als höchsten Gegenstand des Wissens, des Erkennens, des Begreifens erkannt und dargethan zu haben. Noch war die Fülle der Zeit nicht für die Ueberspeculation und den Aberwitz dieser Dürstenden nach Allwissenheit und Gottähnlichkeit gekommen. Da kam Kant. Eine weit über das gewöhnliche Maass entwickelte Erkenntnisscapacität, Intensität und Schärfe des Denkens befähigte und drängte ihn, die grossen und folgenschweren

Irrthümer jener Speculirer zu untersuchen. Er befestigte von Neuem das Erkenntnissfundament des Cartesius und auf dasselbe gestützt unternahm er, was Keiner vor ihm nur annäherungsweise unternommen hatte, die Bedingungen und Grenzen unseres Erkennens und alles unseres Wissenkönnens, die Naturgesetze unseres Intellects zu untersuchen und zu formuliren, auf dass jede künftige Ueberspeculation aus denselben ihre Verurtheilung und die Erfolglosigkeit ihres Unterfangens entnehmen könne. Das ist die Grossthat der „Kritik der reinen Vernunft“, die Grossthat der Vernunftkritik überhaupt. Die Vernunft, welche die Naturgesetze schafft und formulirt, und die Phänomene des Lebens unter die Herrschaft von Denkgesetzen bringt, musste endlich an das grosse Werk ihrer eigenen Gesetzgebung gehen. Für sie galt und gilt das grosse Wort, dass nur das Gesetz uns Freiheit geben kann. Fruchtloses Ringen ist der Kampf desjenigen, der über alle Bedingungen und Grenzen, über die Naturgesetze des Intellects hinaus gelangen will. Unterwerfung unter diese Gesetze fordert der Kampf um den Besitz der Wahrheit. Das ist der Befreiungskampf der Vernunft, ihr Kampf ums Dasein, um Herrschaft und Freiheit!

Legte Cartesius den ersten Keim des philosophischen Kriticismus und damit der wissenschaftlichen Philosophie in das Erdreich des wissenschaftlichen Denkens; so war die Vernunftkritik der befruchtende Strom, dessen dieser Keim bedurfte. Bei der Thatsache des Bewusstseins, des Denkens, durfte der Philosoph nicht stehn bleiben, der mit ehrfurchtgebietendem Scharfsinn die Lehren anticipirt hat, welche erst in unserem Jahrhundert eine Epoche in der Gedankengeschichte machen und eine grosse Reformation zuvörderst auf den Gebieten der Naturwissenschaft herbeiführen sollten. Er war es, der zuerst eine Legitimation, eine Rechnungsablegung, einen Vermögensausweis von der Vernunft verlangte, der die natürlichen Bedingungen und Normen unserer Erkenntnissthätigkeit selbst zum Gegenstand der Untersuchung machte, auf die, aus

der gleichmässigen und analogen Wirkungsweise erkannten Naturgesetze unseres Intellects zurückging. Auf diesem Wege gelang es ihm, konnte und musste es ihm gelingen, das ganze Register der Scholastiker und Mystiker und alle Offenbarungsurkunden derselben über die Eigenschaften eines ens realissimum, eines Absolutum, eines unbedingten, transcendenten, unergründlichen Urgrundes, als Fälschungen darzuthun, welche jeder möglichen Gegenrechnung oder Gegenprobe an und in wirklich bestehenden Verhältnissen, jeder Begreiflichkeit und Beweisbarkeit aus bestimmenden, erkennbaren Ursachen und Bedingungen, mit anderen Worten — jedes bezugsweisen Erkenntnisswerthes entbehren; worunter ich die Möglichkeit der Beziehung und Anwendung auf die durch unsere Organisation erkennbaren zeitlichen und räumlichen Verhältnisse der Gegenstände, und des Begreifens aus zureichenden Gründen, aus wirkenden Ursachen und den, im Zusammenhang des ursächlichen Geschehens stehenden Bedingungen verstehe. Mögen immer Diejenigen, deren Gewohnheit es ist, sich durch dreiste und verblüffende Phraseologieen materialistischer Wanderprediger und Essayschreiber ihr Urtheil dictiren zu lassen, weil Nachbeten weitaus bequemer ist als Selbstdenken, in dem alten Kant einen verkappten Theologen erblicken und entlarven wollen. Von dem viel älteren Cartesius gar nicht zu sprechen, nach dessen umgekehrtem Fundamentalsatz man manchmal in Versuchung gerathen könnte, ihr Dasein zu bezweifeln. Wer selbst einmal in den Geist der Vernunftkritik eingedrungen ist, der von den Kritikern zumeist an denjenigen Stellen im höchsten Grade missverstanden, missdeutet und verstümmelt wird, wo er am einfachsten und auf das leichteste zu verstehen ist, verzichtet auf die wissenschaftliche Widerlegung der Einfälle und Ausfälle jener unphilosophischen Philosophirer und unkritischen Kritiker, und kehrt ihnen den Rücken. In der „transcendentalen Aesthetik“ sind in erster Linie diejenigen fundamentalen Untersuchungen und Schlüsse niedergelegt, welche ich die Kantischen Erkenntnissfundamente nenne, und welche den Grundstein der ganzen Vernunftkritik darstellen. Auf Cartesianischen Erkenntnissfundamenten steht Kant, und vollendet den Ausbau derselben durch die Untersuchung und Feststellung der Bedingungen und Grenzen unseres Erkennens und Wissens, — der Naturgesetze unseres Intellects. Die Cartesianischen und Kantischen Erkenntnissfundamente sind der Grund, auf dem eine kritische und wissenschaftliche Philosophie, Philosophie als Wissenschaft im eigentlichen Sinne, und zwar als Wissenschaft des Wissens und Erkennens erst möglich geworden ist.

Brauchen wir eine Philosophie? Die Frage ist einmal aufgeworfen und oft genug wiederholt und discutirt worden. Sie lässt sich nicht schlechthin ablehnen und umgehen. Der Kritik, die sie selbst zu einer Hauptaufgabe aller wissenschaftlichen Thätigkeit machte, soll sie selbst geopfert werden. Brauchen wir eine Philosophie? Wozu denn? Was soll uns die Philosophie? Das sind nun beliebte Fragen geworden. Diejenigen, welche die Frage aufwerfen und, nicht durch wissenschaftliche Begründung und Widerlegung, sondern mit mehr oder weniger gangbaren Redensarten verneinen, um sich hinterher über die Leichtigkeit und das Geschick ihrer Beweisführung zu wundern, wissen in der Ueberzahl der Fälle selbst nicht, worum es sich handelt; gaben sich selbst nie Rechenschaft, was Philosophiren bedeutet und bedeuten soll, und halten sich folgerichtig an die allgemein beliebten und anziehenden vulgären Erklärungen, die der Abwehr aller Logik und dem Nichterkennenwollen, sowie einer sehr niedrigen Erkenntnisscapacität gegenüber, immerhin gute Lückenbüsser sein mögen, weil sie dem zwecklosen Frage- und Antwortspiel ein Ende machen und weil eben „mit der Dummheit Götter selbst vergebens“ kämpfen möchten. Der gedankenlos nachredenden Menge nicht zu gedenken, welche die Zahl der Wahrscheinlichkeiten für die Hypothese unserer Abstammung vom Affen durch den fast einzig, aber in höchst bemerkenswerthem Maasse entwickelten Nachah-

mungstrieb, der sich auch als Nachredetrieb geltend macht, zu exemplificiren und zu vergrössern bemüht ist. Wenn wir dieser sehr bemerkenswerthen Erscheinung eines neuen, wenngleich oft durch den Anschein der Wissenschaftlichkeit ausgezeichneten Dogmenwesens einige Beachtung schenken, dann muss bei tieferem Nachdenken die Ueberzeugung immer fester in uns werden, dass wir wirklich, und mehr als zu mancher anderen Zeit eine Philosophie brauchen, und dass wir ihrer im Kampf ums Dasein der Vernunft, im Kampf um den Besitz der Wahrheit und gegen die Mächte der Unwahrheit und der Lüge vielleicht mehr denn je bedürfen. Nur welche Philosophie es sein und was uns die Philosophie bedeuten soll? Das ist hier die Frage. Es ist bekannt, und aus der Natur der Verhältnisse ebenso leicht zu verstehen, als geschichtlich zu erklären; dass die Opposition und der Kampf gegen die Autorität und Anwendung der Philosophie in wissenschaftlichen Fragen in erster Linie von Seite der Naturforscher ausgeht; von Seite derselben Naturforscher, die, wenn sie ein wenig aus den vier Wänden ihres Laboratoriums und in die jüngste und fernere Vergangenheit blicken wollen, sich nicht zu verhehlen im Stande sind; dass die neue Aera, die für sie gekommen ist, durch dieselben Philosophen herbeigeführt und möglich gemacht wurde, welche jetzt nach Art des Mohren im „Fiesco“ gehen können, da sie ihre Schuldigkeit gethan haben. Das wolle Gott, werden manche Naturforscher entgegnen, dass die Philosophirer, die abstracten Speculirer über das Absolute, Unbedingte, Unwissbare, Unsichtbare — endlich ausgespielt haben, und die, durch unsere Arbeit, durch den frischen, neu belebenden Hauch der Naturforschung ernüchterten Köpfe nicht wieder in Verwirrung bringen und zur Beute speculativen Wahnwitzes und Aberwitzes machen möchten! Diesen stimme ich aus ganzer Seele und aus bester Ueberzeugung bei. Die absolute und transcendentale Speculirwuth hat ihre Rolle in der Geschichte der Wissenschaft ausgespielt oder muss sie ausgespielt haben, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, die besten und zuverlässigsten Besitzthümer unseres Wissens wieder einzubüssen, wenn wir nicht eine Generation verschrobener speculativer Köpfe mit getrübten Sinnen und rückgebildetem Intellect heranwachsen sehen und selbst heranziehen wollen aus der Drachensaat aller der System- und Weltmacher aus letzten absoluten Principien, wie: Logos, Materie, Ich, Unbewusstes, Nichtich, Kraft, Stoff, transcendente und immanente Unvernunft u. dgl. m. Das ist nicht die Philosophie, die wir brauchen. Nicht das ist die Philosophie, die eine Wissenschaft des Wissens, ein Erkenntnissgrund der Principien des wissenschaftlichen Denkens und der Prüfstein ihrer Zuverlässigkeit sein soll. Diese Cagliostro und Münchhausen haben keinen Raum in der Wissenschaft. Diesen Speculirern weisen wir den Weg. Hinweg mit ihnen!

Die Ziele und Wege der Philosophie als Wissenschaft, der kritischen Philosophie, welche zugleich die wissenschaftliche Philosophie ist, sind meines Erachtens ganz andere, als jene transcendentalen und abstracten Speculirer sich vorstellen mochten, denen, wenn man sie durchaus als integrirende Bestandtheile derselben angenommen wissen will, der Name der Romantiker in der Geschichte der Wissenschaften zukommen möchte, und aus deren philosophischen Kreuz- und Querzügen ein tief blickender aristophanischer Kopf eine ganze Reihe von Don-Quixotiaden der menschlichen Gedankengeschichte componiren könnte. Aber die Bedeutung der Philosophie ist auch eine ganz andere, als manche, nachgerade selbst von dem verpönten Weisheitsdünkel und Allwissenheitswahn ergriffene „exakte“ Naturforscher zugeben möchten; weil sie eben, ohne eine vorherige Verständigung über Ziele und Aufgaben, ja ohne eine Begriffsbestimmung der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt abzuwarten, geschweige denn selbst diesen „redlichen Gewinn“ zu suchen, schlechthin über alle Philosophie den Stab brechen und alle Philosophie „der Muhme der Schlange“ zuschieben möchten; während sie doch immer noch die absolute Philosophie der

abstracten und transcendentalen Speculirer unseligen Angedenkens im Sinne haben. Diesen Forschern und anderen Feinden und furchtsam schüchternen Freunden der Philosophie will ich hier Einiges entgegnen, was zugleich für die Begründung einer neuen, vielleicht nicht zeitgemässen, aber gewiss nicht überflüssigen Philosophie, für die Grundlegung der kritischen Philosophie, welche meines Erachtens die wissenschaftliche Philosophie oder die Philosophie als Wissenschaft zu ganzer Geltung und zur Anerkennung ihres Berufes zu bringen bestimmt ist, von Bedeutung sein dürfte. Fürs Erste wollen wir uns darüber verständigen: dass wir Alle, die wir die Wissenschaft mit dem Aufgebot unseres besten Wissens zu einem grossen, wo nicht zum grössten Zweck und Ziel unseres Daseins und Wirkens gemacht und dieselbe daher in gewissem Sinne als eine Herzenssache ergriffen haben; die wir höheren Zwecken zu dienen uns bewusst sind als der flüchtigen Kurzweil des Augenblicks, und aus Ursachen und Bedingungen begreifen und verstehen wollen, was überhaupt erfindlich ist: auf jenen festen Grundlagen aller wissenschaftlichen Thätigkeit, alles Forschens und Ergründens stehen, welche ich nach Denjenigen, welche die unmittelbare und unerschütterliche Gewissheit derselben zuerst zum vollen Bewusstsein gebracht haben, die Cartesianischen und Kantischen Erkenntnissfundamente nannte. Unser Bewusstsein, unsere Erkenntnissthätigkeit ist eine Thatsache, die aller Beweisbarkeit sich entschlägt und keines Beweises bedarf, selbst aber die Bedingung aller Thatsächlichkeit und die Voraussetzung aller Beweisbarkeit ist. Unser Denken ist uns unmittelbar gewiss. Die Einheit des Selbstbewusstseins im Wechsel der Bewusstseinszustände, die Erkenntniss von Gegenständen ausser uns aus diesen Bewusstseinszuständen und vermöge derselben — das sind Thatsachen, über welche weder Zweifel noch Streit unter uns ist. Dass wir alle Gegenstände ausser uns und alle Vorgänge nirgends in aller Welt anders — als in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen stehend erkennen, und nirgends in aller Welt anders als aus wirkenden Ursachen und concreten Bedingungen begreifen das sind Thatsachen, über die wir Alle einig sind und keinen Zweifel oder Streit walten lassen. Es gibt Blindgeborene, hört man oft einwenden. Der Irrsinnige hat doch eine ganz verschiedene Erkenntnissweise. Das ist nachgerade ein beliebter Einwurf einer neuen Secte von Psychiatrophilen und Pathologen unter den philosophirenden Köpfen geworden. Darauf zur Antwort: dass wir ebensowenig in der Philosophie Aberrationen und Anomalieen zum allgemeinen Naturgesetz machen werden, als etwa der Physiker die Brechungsgesetze oder die Farbenlehre dem Blindgeborenen oder dem Wahnsinnigen zu Liebe für ungiltig erklären wird.

Das muss immerhin zugegeben werden, dass auch die Philosophie keine Universalrecepte von gleich allgemeiner Giltigkeit für das Normale und streng Gesetzmässige, wie für das Abnorme, Anomale, Aberrative hat, und zwar ebensowenig als irgend eine Wissenschaft. Darüber sind wir einig. Für Irrsinnige und Idioten machen wir keine Wissenschaft, keine Philosophie. Wer weder hören kann noch mag, zu dem sprechen wir nicht. Wer nicht sehen kann noch mag, dem imputiren wir nicht die Gesetze unserer Wahrnehmung, unsere Anschauungsweise. Wer nicht verstehen kann, wer nicht begreifen will, für den gilt keiner unserer Beweise — und dem wollen wir auch nichts beweisen. Die Wissenschaft wendet sich an Diejenigen, die wachen Geistes sind, die sehen und hören und begreifen wollen, deren Erkenntnisstrieb wirksam und thätig und deren Erkenntnisscapacität nach den Gesetzen unserer Natur normal entwickelt ist und [bei zugegebener und vorhandener Aberrationsmöglichkeit] eine gewisse Maximalstufe der Entwickelung erreicht hat. Das Mehr oder das Weniger in der Naturanlage oder die höhere oder geringere Entwickelung des Individuums, bezeichnen zum Theil solche Aberrationen. Das ist der Ausdruck für die Individualität des Intellectes, welche uns ebensowohl bekannt ist, als die der

physiologischen Geartung oder Entwickelung. In diesem Sinne gilt das Goethe'sche Wort: Die Welt, in der wir leben, ist für Jeden von uns eine andere. Und doch ist sie für Jeden von uns die gleiche. Das ist der stillschweigend zugestandene Vordersatz. Das Naturgesetz gewährleistet diese Gleichheit. Wir sind nicht nur Individuen. Wir gehören einer Gattung an. Bei aller Verschiedenheit und Individualisirung, bei aller Differenciirung im Einzelnen, gibt es ein gleiches Maass, einen Typus im Ganzen. In diesem Sinne gilt von unserer Organisation, von der menschlichen, was der Dichter von der ganzen Natur behauptet, indem er sagt, sie folge ihrem „hehren Gesetz, ihrem ewigen Brauch". Wir alle nehmen doch vermöge unserer Organisation und nach dem Naturgesetz, dessen Wirkungsweise wir an uns und an anderen erkennen, nichts anders wahr, als in bestimmten zeitlichen und räumlichen Verhältnissen. Wir begreifen nichts, nennen nichts mit gutem Gewissen unser Wissen, als was wir aus Gründen, aus wirkenden Ursachen und aus bestimmten Bedingungen folgend erkannt haben. Das sind die allgemeinen Naturgesetze unseres Intellects, welche Kant untersucht und begründet hat. Das sind die Formen alles unseres Erkennens und Begreifens. Auch darüber herrscht kein Zweifel. Damit aber sind ja auch die Bedingungen und Grenzen unseres Wissenkönnens gegeben. Alles Geschehen ist ursächlich, gesetzmässig. Auch der Intellect selbst kann sich diesem obersten Denkgesetz nicht entziehen und ist ihm unterworfen. Nur ein ursächliches Geschehen kann er begreifen. Begreifen aus der Erkenntniss der Ursachen und Bedingungen, das ist sein Wissen. Was darüber hinausliegt, ist ein Unwissbares, Unbegreifliches, kein Gegenstand des Wissens und keine Wissenschaft mehr. Alle Vermessenheit der Nachdenker und Speculirer, welche über diesen Grenzen noch ein Wissenkönnen behauptet, und die Wahrheit, die für uns nur in dem Gewussten erkennbar ist, in jenes Bereich des Unwissbaren verlegt und diesem die höchste Evidenz verleiht, ist eitel Selbsttrug und Lüge, ist jene

von Faust verfluchte „hohe Meinung, womit der Geist sich selbst umfängt". Auch darüber herrscht, wie ich zuversichtlich hoffen möchte, unter denkenden Naturforschern kein Streit und kein Zweifel mehr. Damit sind aber ihnen selbst und ihrem Forschungsdrang Bedingungen gesetzt, Grenzen gezogen, über und ausser welchen alles Weitere vom Uebel ist, bei welchen angelangt, der Spruch der Skeptiker aller Speculirsucht und allem Drängen des Erkenntnisstriebes sich entgegenstellt, „dass wir nichts wissen können". *Lasciate ogne esperanze voi ch'entrate!* Ignorabimus! . . . Das Wort ist hart und unkritisch, wenn es dem Fragen nach zeitlichen und räumlichen Verhältnissen und nach den in diesen stehenden und bedingten Gegenständen entgegengestellt wird. Abgesehen von unserer Erkenntnissweise, von Raum und Zeit und Causalität, ist es aber „der Weisheit" oder des Wissenkönnens letzter Schluss. Ignorabimus! . . .

Wir sind weit entfernt, diese trübselige Perspective zu der ganzen Aussicht und Hoffnung unseres Wissenkönnens zu machen. Das hiesse freilich dem einzigen unbestreitbaren und unbestrittenen allgemeinen Menschenrecht, dem Hoheitsrecht unserer Vernunft entsagen. Das sei ferne von uns. Es ist auch die Gefahr nicht zu fürchten, denn immer wieder drängt sich noch die so oft unentschieden und offen gelassene oder schlechthin abgewiesene „Kinderfrage" nach den Ursachen und Bedingungen jedes Geschehens in das Bewusstsein und auf die Lippen. Es bedürfte einer eisernen, auf Erzielung von Rückbildungen, Stumpfsinn und Idiotismus abgezielten, erzieherischen Zuchtwahl, um diese Frage zurückzudrängen, die sich immer wieder vordrängt; um den Erkenntnisstrieb abzutödten oder auf ein beliebiges Minimum herabzudrücken; wenn nicht die Naturanlage selbst in der Mehrzahl der Fälle sich solcher Unterdrückung widersetzte. *Naturam expellas furca tamen usque recurret.* Wir halten fest an der unmittelbaren Gewissheit des Denkens, die nicht erst des Beweises bedarf, sondern selbst die Bedingung und Voraussetzung alles

Beweisens, aller Beweisbarkeit ist. Wir wissen, dass der Erkenntnisstrieb in jedem denkenden Wesen wirkt; dass er sich als Nachdenken darstellt, das ein Erkennenwollen ist. Dass dieser Trieb in uns wirkt, das folgt aus der unmittelbaren Gewissheit des Denkens, aus der Thatsache des Bewusstseins, das kein passiver Zustand, sondern ein fortwährendes Bewusstwerden, Erkenntnissthätigkeit ist. Wir geben zu, dass dieser Trieb nicht in Jedem gleich stark ist oder mit gleicher Heftigkeit wirkt. Wir finden die Erklärung dafür in der Verschiedenheit der Naturanlage wie der Entwickelungsbedingungen. Die Untersuchung belehrt uns wohl, dass jene Naturanlage den gleichen allgemeinen Gesetzen unterworfen und von den genannten allgemeinen Bedingungen abhängig und in ihrer Entwickelung bedingt ist. Wenngleich sie nun unter bestimmte Bedingungen und Beschränkungen gestellt ist, und nicht anders als nach jenen allgemein giltigen Bildungs- und Entwickelungsgesetzen sich entwickeln und bethätigen kann; so belehrt uns doch die Betrachtung der, unter den gleichen Bedingungen doch meist sehr verschiedenartigen Erkenntnissthätigkeit verschiedener erkennender Subjecte (Individuen); dass es, wenngleich es für uns alle analoge Verhältnisse und Bedingungen der Erkenntnissthätigkeit gibt, doch keine absolute Gleichmässigkeit gebe; dass es vielmehr eben die Unterschiede in der Stärke des Erkenntnisstriebes wie in der Grösse der Erkenntnisscapacität sind, die in letzter und höchster Instanz die Eigenart und Individualität der erkennenden Subjecte begründen. Von dem Verhältniss des Erkenntnisstriebes zur Erkenntnisscapacität wird daher in jedem einzelnen Falle die Grösse, Klarheit und Gewissheit aller Erkenntniss abhängen. Ein absolutes Maximum oder Minimum zu bestimmen wäre selbst dann nicht wohl möglich, wenn wir alle Individualitäten kennen könnten, was nicht der Fall ist; weil wir doch kein Recht und keinen Grund haben für den möglichen Fall — der überdies sehr oft eintritt — zu präjudiciren, dass neue Reihen von Gründen und Bedingungen von einem späteren Beobachter oder Forscher entdeckt werden. Deshalb steht es uns schlecht an, das Ignorabimus als delphischen Orakelspruch jeder Frage entgegenzustellen, zu deren Beantwortung noch die Erkenntniss einiger Ursachen oder Bedingungen erforderlich ist. Eines aber ist zur Gewissheit für uns geworden: dass nichts der Gegenstand unseres Wissens, der wissenschaftlichen Begründung, des Beweises werden kann, was wir nirgends in aller Welt in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen wahrzunehmen und aus in diesen Verhältnissen wirkenden Ursachen oder Bedingungen zu erkennen vermögen. Hier wissen wir, dass wir nichts wissen können. Ignorabimus.

Das ist der letzte grosse Schluss der „Kritik der reinen Vernunft“, der für die Geschichte der Wissenschaft von ungeheurer Tragweite werden sollte. Das ist das Erkenntnissfundament, das als solches die Grund- und Grenzlinien unseres Wissenkönnens markirt, auf dem allein die wackere Schaar scharf und kritisch denkender Naturforscher festen Fuss fassen konnte, welche mit einem in der Geschichte der Wissenschaft bisher ungekannten Aufgebot aller Kräfte an der Arbeit ist, um den Kreis unseres Naturwissens in allen Höhen und Tiefen zu vergrössern, damit wir im Leben sicher gehen möchten. Wie es so oft geschieht, dass eine Wahrheit, und wäre es die einfachste, gemeinverständlichste, erst eine Reihe von Missverständnissen, Missdeutungen, Verstümmelungen und Verzerrungen durchmachen muss, bis sich uuter den vielen Irredenkenden und verständnisslos Nachlallenden einer oder der andere zum klaren und richtigen Verständniss durchringt; so kam es auch hier. Ein ganzer Hexensabbath musste erst über die speculativen Köpfe kommen, welchen es nicht genügen wollte, die Erscheinungsweise, die empirische Realität der Dinge zu erkennen und einen ursächlichen Zusammenhang in den Erscheinungscomplexen zu finden; welche vielmehr das, die Grenzen unseres zeitlichen, räumlichen, ursächlichen Erkennens markirende Begriffsgebilde des „Dinges an sich“ — zu dem unsichtbaren, ungreifbaren, unfassbaren

Urgrund der Dinge machten und ... hinterher doch ergründet zu haben wähnten. So benannten sie diese, in verschiedenen Köpfen verschieden gestalteten „Dinge an sich", ganz wie es im Buche Exodus heisst, „ein jegliches nach seiner Weise". Genug davon! Das ist ein Kapitel aus der Geschichte der Verirrungen und Verwirrungen des menschlichen Denkens, der Sünden des Erkenntnisstriebes wider die Natur des, auf die Erkenntniss zeitlicher und räumlicher Verhältnisse und ursächlichen Geschehens in denselben angewiesenen Intellects. Es gilt nur, daran zu erinnern: dass die Erkenntniss der Wahrheit in den Kantischen Erkenntnissfundamenten noch keineswegs so alt ist als man annimmt; und dass diese Lehre nach einem feinen Ausdruck Schopenhauers noch sehr neu ist, in der That viel neuer — als der originelle Gehalt der Schopenhauerschen Sätze und Meinungen selbst. Das wissen auch Manche unter den denkenden und philosophisch gebildeten Naturforschern unserer Zeit sehr gut und tragen kein Bedenken, darauf hinzuweisen, was die moderne Wissenschaft im Ganzen und was die Naturwissenschaft im Besonderen dem kritischen Geiste des „Alten von Königsberg" zu danken habe, den — abgesehen von einigen populären Mystosophen und unphilosophischen Philosophirern, wahren Cagliostro-Existenzen, welchen nur die Duldsamkeit und Bornirtheit unkritischer und oberflächlicher Köpfe den wissenschaftlichen Firniss nicht abstreifen mag — auch manche Specialisten und Sammler für einen „überwundenen Standpunkt" erklären. Dass es der, von einigen scharf denkenden, genialen Köpfen aufgenommene kritische Geist Kants war, der aus blossen Sammlern und Beschreibern, gleichwie aus frisch drauf los räsonnirenden „Naturphilosophen", denkende Forscher, Naturwissenschaft im eigentlichen Sinne erst hat hervorgehen lassen; das mag man nicht gestehn. Nun sagen sie freilich: „Was Kant sagte, wussten wir Alle längst. Was ist darin Neues?" Freilich! Den Trieb hattet Ihr und wart Euch sein nicht bewusst. Nun seid ihr es. Es ist nicht anders als mit dem Ei des Columbus!

Zugegeben also! Wir brauchten eine Philosophie. Damals war sie eine Nothwendigkeit, da alle Welt philosophirte. Heute bedürfen wir ihrer nicht mehr. Die Antwort ist schlagfertig. Sie hat auch schon Viele verblüfft und das, zur landläufigen Redensart gewordene Dogma von der „vollständigen Ueberflüssigkeit und Zwecklosigkeit" der Philosophie — an Wahrheits-statt annehmen lassen. Diejenigen, welche über Kant urtheilen, ohne zu wissen, was er gethan und gelehrt hat; die vielleicht aus zweiter Hand in irgend einem Collegium logicum vor etlichen Decennien erfahren haben, dass Kant gelebt und dasjenige gesagt haben soll, was der betreffende Commentator oder Exegetiker auslegte, wie er's eben verstand oder missverstand; haben hier kein Urtheil zu finden. Diese thun besser, wenn sie bei ihren Herbarien, in ihren Laboratorien oder Archiven bleiben, um, wie die Mönche des frühen Mittelalters, durch das Abschreiben und anderweitiges Verwerthen fertiger Urkunden sogenannte historische Wissenschaften zu betreiben. Mit diesen kleinen Specialarbeitern, welche nur als Materialsammler für grosse und denkende Forscher von einiger Bedeutung sind, haben wir nicht zu rechnen. Nirgends ist der Wahn, die absolute Wahrheit zu besitzen, die wichtigsten Funde für Tausende und aber Tausende gemacht und das Höchste und Niederste ergründet zu haben, grösser als bei diesen. Nirgends kommt es so häufig vor, dass

— sich der Mensch, die kleine Narrenwelt,
Beständig für ein Ganzes hält.

Mit Diesen habe ich nicht weiter zu rechten. Den denkenden und philosophisch gebildeten Naturforschern aber, welche von der Philosophie nicht reden wie der Blindgeborene von der Farbenlehre oder der Taubstumme vom Generalbass und von der Harmonielehre; welche folgerichtig auch nicht die Ueberflüssigkeit und nutzlose Aufdringlichkeit aller Philosophie behaupten, sondern nur, mit Rücksicht auf die durch Kant angestrebte und eingeleitete Reform des wissenschaftlichen Denkens die Frage

stellen; ob wir denn nach dieser Reform und nach den trübseligen Erfahrungen der transcendenten und abstracten Speculirerei, endlich nach der ungeahnten Erweiterung der Wege unseres Forschens durch die Naturwissenschaft, noch der Philosophie bedürfen; diesen Forschern habe ich noch Einiges auf ihre Fragen und Zweifel zu sagen. Vor allen Dingen gebe ich ihnen zu bedenken, dass die Zeit der transcendenten und abstracten Speculirer keineswegs ganz vorbei ist; dass dieselben vielmehr immer wieder auftauchen und jetzt von gefährlicherem Einfluss sind denn zuvor, da sie ihre Afterweisheit unter dem Namen der „unfehlbaren Naturwissenschaft“ an den Mann bringen. Es ist also keineswegs an der Zeit, die kritische Leuchte der Philosophie aus der Hand sinken zu lassen, und das Sektirwesen und die Zügellosigkeit des Docirens und Demonstrirens dadurch zu unterstützen, dass man alles für „exakte“ Wissenschaft erklärt, was mit einigen Sätzen der Naturwissenschaft den längst gesuchten Schatz des Steins der Weisen zu heben und den „Urgrund“ des Daseins und Denkens ergründet zu haben behauptet. Der Wahrheit die Ehre! Mehr denn je bedürfen wir jetzt der Philosophie als derjenigen Wissenschaft, welche jeder einzelnen Wissenschaft ihre Formen und Gesetze giebt. Jede Wissenschaft hat zum Gegenstand ein Wissbares, ein Beweisbares oder zu Beweisendes. Der Gegenstand der Philosophie κατ' ἐξοχήν ist das unmittelbar Gewisse, das Denken, unsere Erkenntnissthätigkeit; ihr Weg: die Untersuchung und Formulirung der Naturgesetze unseres Intellects. Wenn man „Erfahrung“ in dem Sinne des neuesten Sensualismus als etwas Aeusseres, ganz ausser uns liegendes, unabhängig von unserer Erkenntnissthätigkeit Bestehendes auffasst, wie es Viele in neuerer Zeit gethan haben; so ist „Erfahrungswissenschaft“ eine contradictio in adjecto. Denn — alle wissenschaftliche Thätigkeit ist ein Akt des Denkens. Erfahrungswissenschaft in jenem Sinne wäre immerhin das blosse Sammeln, Beschreiben, das Experimentiren und Laboriren ohne einen bestimmten Plan und Gegenstand. Jedes bewusste und planmässige Experiment aber, jeder Schluss, ist ein Akt des Nachdenkens, schliesst ein Begreifen in sich. In diesem Sinne ist jeder Naturforscher „Philosoph“, der bestimmte Phänomene unter die Herrschaft des Gesetzes bringt. Die Unterordnung unter das Gesetz, der Schluss, der Beweis sind durchaus nichts Empirisches. Der Forscher, der sich ihrer bedient, philosophirt auch.

Das wissen auch die denkenden Forscher sehr wohl, die sich gegen die unverdiente Ehre sträuben, „blosse“ Empiriker zu sein. Gerade mit der fortschreitenden Erweiterung des Naturwissens muss und wird es auch wohl dahin kommen, dass der, bei Vielen nicht mit Unrecht, durch Verschulden der absoluten Philosophirer und der neueren allwissenden Speculirer in Misscredit gerathene Name des „Philosophen“ wieder ein Ehrentitel werde. Ja, wir brauchen eine Philosophie und brauchen sie mehr denn je! Aber keine Allwissenheitslehre als Beweis des menschlichen Weisheitsdünkels und speculativen Aberwitzes, sondern eine kritische Philosophie im eigentlichen Sinne, welche eine scharfe begriffliche Controlle führt über das Verfahren der Forscher, wo es ans Beweisen und Begründen geht... Das ist die wissenschaftliche Philosophie — im Gegensatze zu der Philosophie „als Kunst“, die noch ein Schopenhauer proclamirte; im Gegensatz zu den philosophischen Künsten, deren Gegenstand die Ergründung des Unwissbaren, Unsichtbaren, Unfassbaren war. Das ist die Philosophie als „Wissenschaft des Wissens“, welche die Bedingungen und Grenzen unseres Wissenkönnens, die natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnissthätigkeit, die Naturgesetze unseres Intellects untersucht. Das ist diejenige Wissenschaft, welche den einzelnen Verzweigungen der wissenschaftlichen Thätigkeit ihre Formen, Regeln, Gesetze giebt; dafür aber auch das Recht und die Pflicht hat, die Anwendung derselben zu controlliren. Diese Philosophie ist nicht Kunst, sondern Kritik; nicht Künstlerin, sondern Gesetzgeberin und Richterin. Das ist ihr

Amt. Dieses Amtes hat sie zu walten. Ihre Aufgabe ist gross und schwer — und heute vielleicht schwerer denn je zuvor. Kant hat die Wissenschaft frei gemacht von dem Bann und Einfluss der theologischen Dogmen und Doctrinen. Er ist der Begründer der Freiheit der Wissenschaft von der Beeinflussung durch den Glaubenssatz. Heute hat die Theologie kein Wort mehr mitzusprechen, wo es Fragen des Wissens zu beantworten gilt. Aber eine, den Namen der Wissenschaft usurpirende Afterwissenschaft hat den Speer umgekehrt und, nicht den theologischen Dogmen allein, sondern auch geradezu der religiösen Ueberzeugung des Einzelnen mit einem Gemenge aus den Lehren Anderer den Vernichtungskampf geboten. Diesen das Handwerk zu legen, ist auch eine Aufgabe der kritischen Philosophie; nicht bloss, indem sie zeigt, dass jenes Wissen eitel Stückwerk, ein „Ragout aus anderer Schmauss", ja offenbare Lüge ist, [indem es den Urgrund alles Daseins und Denkens, die „absolute Wahrheit" gefunden zu haben behauptet]; sondern auch insbesondere, indem sie ein- für allemale feststellt und klar macht: dass über den Glauben als Thatsache des Gemüthes, als Ersehnen oder Ahnen, als Annahme an Wahrheits-statt eines Unwissbaren und Unbegreiflichen, das „hier gethan" ist, mit allen Belegen des Wissens durchaus nichts entschieden und abgeurtheilt werden kann. Das Wissbare, Begreifliche, Beweisbare, der Beweis, das ist die Sache der Wissenschaft. Das Unwissbare, Unbegreifliche, Unbeweisbare, das Begehren, Ersehnen, Ahnen desselben ist eine Sache des Gemüthes, des Glaubens. Hier giebt es keinen Beweis, aber auch keine Widerlegung, kein Begründen, aber auch kein Entkräften. Das ist das Eine.

Der Kantische Kriticismus hat die Wissenschaft, und die Philosophie insbesondere, von aller Bevormundung durch den Glauben befreit. Damals that es Noth, die „Freiheit der Wissenschaft" zu begründen. Heute thut es wieder Noth, ihre Freiheit zu schützen gegen die Parasiten, die sie an ihrem Busen genährt, die das Unwissbare, Unerfindliche und Unwirkliche, das Unbeweisbare, unter den verschiedensten Namen und Zeichen wieder in sie hereintragen; gegen alle die, nichtreligiösen und nichtwissenschaftlichen, Jünger und falschen Profeten des Materialismus, Spiritualismus und Spiritismus, Nihilismus und Pseudo-Evolutionismus, gegen all die neuen Lieder der alten absoluten Philosophie. Hinweg mit ihnen!

Die Philosophie darf keine Kunststücke mehr produciren, über die Grenzen des Wissbaren hinaus ein Beweisbares und Erkennbares zu suchen. Aber es gilt auch die Freiheit des Glaubens zu retten, nicht der äusseren kirchlichen Organisation und Corporation oder des, dem besseren Wissen widerstreitenden Dogmas, sondern des Glaubens, der allerdings ein asylum ignorantiae, dessen Gegenstand allerdings kein Wissen, der aber immer eine Thatsache des Gemüthes ist und eine bessere Zuflucht als der Allwissenheitsdünkel, wo dem Erkenntnisstrieb kein Wissenkönnen mehr entspricht. Das ist das Andere.

Noch ist die Grundlegung dieser kritischen Philosophie nicht vollzogen. Hier ist ein Beginn. Wir stehen noch in den Anfängen. Was ich lehre, das ist die „menschliche Philosophie", die Herder sehnlichst wünschte und weissagte. Der Grundsatz dieser „menschlichen Philosophie" ist kein „Ignorabimus". Ihr Gebot heisst: arbeiten und kämpfen um den Besitz der Wahrheit und des Lebens, so weit unsere Kraft reicht. Ihr letztes Wort heisst: Sich bescheiden! Sich bescheiden heisst: sich selbst erkennen. Menschen sind wir. Kein „*Eritis sicut deus*"*!* Unsere Loosung heisst: ***Γνωθι σεαυτον.***

Einleitung

in die

Aufgaben der kritischen Erkenntnisstheorie.

Die Thatsache des Bewusstseins, die unmittelbare Gewissheit des Denkens, die Thatsache einer Erkenntnissthätigkeit — sind gleichwerthige Ausdrücke für die erste und oberste Voraussetzung aller Forschung und aller Wissenschaft. Nur Köpfe, in welchen das wüste Geschrei materialistischer Himmelstürmer eine heil- und hoffnungslose Verwirrung angerichtet hat, konnten den Sinn und die Bedeutung des Wortes „Empirie“ und der unverstandenen Phrase von der „alleinigen Zuverlässigkeit und Unfehlbarkeit der Erfahrungswissenschaften“ dergestalt missverstehen und missdeuten; dass das vielgehörte und ohne Nachdenken an Wahrheits-statt angenommene Dogma von der „alleinigen Wirklichkeit“ und Giltigkeit einer, zum Wechselbegriff der Materie gemachten Empirie, als Schlussparabase aus den hybridesten Speculationen hervorgehen konnte, welche je in menschlichen Köpfen und mit menschlichen Sinnen ihren Spuck getrieben haben. Ein grösserer Widersinn ist in der ganzen Geschichte des menschlichen Denkens kaum producirt worden. Seit Menschen denken, mag wohl kein Unternehmen so jämmerlich und kläglich ausgefallen und doch von so beklagenswerthen Erscheinungen begleitet gewesen sein, wie die vermeintliche Beweisführung der materialistischen Welterklärer für die, in sehr verschiedenen Tonarten variirte Behauptung; dass es Erfahrungswissenschaft, abgesehen von aller menschlichen Erkenntnissthätigkeit gebe; und dass dieses, hinter und ausserhalb aller Erkenntnissthätigkeit liegende Bereich der Erfahrung, diese von aller Erkenntnissthätigkeit unabhängige „Empirie“ die höchste Begreiflichkeit besitze. Solche Ausschweifungen des menschlichen Gehirnes in die Regionen des Unerfindlichen, Unergründlichen und Unbegreifbaren, mögen sich durch den Mangel und die Erschlaffung der begrifflichen Thätigkeit oder durch die krankhafte Ueberspannung der eigenen Verstandeskräfte über ihr knappes Maass hinaus, zuvörderst aber durch den Mangel aller begrifflichen Controlle, aller Zurathehaltung, Prüfung und Kritik der Gedanken entschuldigen und erklären lassen. Es wäre aber mehr als Hochverrath an dem eigenen besten Wissen und Gewissen, an der eigenen Vernunft als der höchsten Eigenthümlichkeit und dem Stolz unseres Daseins; es wäre theoretische und praktische „Selbstverthierung“ zugleich, eine höchsteigenwillige Unzurechnungsfähigkeits-Erklärung; wollten wir ein Dogma adoptiren, und uns einem Urtheil unterwerfen, das die Thatsache unseres Bewusstseins und Denkens nicht blos unerklärt lässt, sondern aufzuheben unternimmt, und unter dem Titel der „Erfahrung“ wider alle Absicht schlechterdings die Unmöglichkeit alles Denkens und Erfahrens demonstrirt.

So weit aber sind wir — Dank dem vollen und klaren Bewusstsein, das wir uns, allen Bestrebungen und Untergrabungsversuchen auf den Gebieten des Wissens und Gewissens von Seiten mancher phantastischer und trübsinniger Speculirer zum Trotze, gewahrt haben, — noch nicht mit unserer Vernunft, mit unserem Denken herabgekommen, herabgesunken. Gehen wir durch eine Kette erkennbarer, oder doch erfindlicher und wahrscheinlicher Ursachen der Fährte nach, die uns auf kleine Anfänge, auf einen niederen Ursprung zurückführt oder zurückzuführen verheisst; so geschieht dies gewiss nicht, und kann

nicht geschehen, um einen längst verlorenen Maassstab an uns zu legen, um aus der früheren Selbstvergötterung herabzusinken in die Selbstverthierung. Wenn diese „historischen“ Forschungen, deren sich die Wissenschaft unseres Zeitalters bemächtigt hat, eine Bedeutung für den Fortschritt unseres Wissens, für die Erhöhung unserer Erkenntnissfähigkeit, für die Vergrösserung unseres Wissensreichthums haben sollen, kurz — einen Erkenntnisswerth: so liegt derselbe gewiss nicht in der Lösung aller Räthsel, in der Auflösung aller Zweifel und Ungewissheiten, in dem Vollbesitz und Vollgenuss der Wahrheit. Davon sind wir ferne. Aber noch weniger liegt dieser Erkenntnisswerth in der, aller Beweisführung trotzenden und der Beweisbarkeit entbehrenden Annahme: dass es, abgesehen von unserem Intellect, abgesehen von unserer, ganz bestimmten, allgemeinen Gesetzen unterworfenen und durch die Herrschaft derselben geregelten Erkenntnissthätigkeit, eine „so und nicht anders“ construirte „Empirie“ gebe; und dass diejenigen Ursachen, welche für unser Erkennenkönnen sich als die letzten darstellen, auch wirklich die letzten Gründe alles Denkens und Daseins seien. Vor allen Dingen muss einmal festgestellt und festgehalten werden: dass es durchaus keine Empirie, durchaus keine Erfahrung, unabhängig von aller Erkenntnissthätigkeit gebe.

Die Köpfe, welche die ererbten und überkommenen spiritualistischen Imaginationen und Wahnvorstellungen im Feuer des Kantischen Kriticismus, [dessen Flammen sogar durch die harten, spröden und ungeniessbaren Hülsen der nach-kantischen Speculirer und Priester des Absoluten, Unbedingten, All-Einen, des vielköpfigen, aber „einzigen obersten Princips“ der Philosophie, des Denkens und des Lebens durchschlugen], ausgeschieden hatten, waren noch kaum ernüchtert, kaum befreit von dem alten Wissensqualm. Da kam schon die Gegenströmung, welche die vielbewunderten Pyramidalbauten, die Tempel der absoluten Principien des Denkens und der Welt hinwegschwemmen, gewaltsam niederreissen sollte. Aber die Stürmer, welche durch das Niederreissen dieser chinesischen Mauern der neugeborenen Scholastik und Mystik sich ein Verdienst um die in Verwirrung gerathenen Geister erworben hätten, liessen es sich nicht genügen, aufzuräumen mit den, aus der Drachensaat des „Absoluten“ und „All-Einen“ erstandenen Götzen der zügellosen Speculation und des Weltschöpferwahns der Philosophirer von Gnaden der Abstraction. Sie wollten und mussten sich selbst einen Herostratos-Ruhm schaffen, indem sie an den, in jedem Kampf und Sturm unerschüttert feststehenden, Fundamenten alles möglichen Erkennens die Kraft ihres Witzes versuchten. Die Worte: Empirie, Kraft, Stoff, Bewegung, Materie — wurden gefährliche Waffen in den Händen dieser, alles Maass und alle begriffliche Controlle und Kritik bei Seite setzenden Denker und Streber. In der Masse der Ungebildeten, Halbgebildeten und Aftergelehrsamen sollte der Staatsstreich dieser falschen Profeten der „Empirie“ nur zu schnell gelingen. Das Abgelebte, Traditionelle war vernichtet, niedergetreten, preisgegeben. Man hatte jener Masse alles genommen und keinen Ersatz geboten.

So kam es, nur so konnte es kommen, dass, in der Alternative zwischen Versinken und Strohhalm, jeder Strohhalm, jede dahintreibende Planke von dem Wrack des gestrandeten Schiffes ergriffen ward; dass gerade die Mehrzahl derjenigen, deren Erkenntnisstrieb grösser und deren Erkenntnissthätigkeit eine regere war, selbst das Unerfindliche, Unergründliche, Unbeweisbare an Wahrheits-statt annahm, ja selbst die offenbare Unwahrheit und den bewussten Trugschluss adoptirte, — wenn der Tonangeber nur die Dreistigkeit und das sophistische Gewissen besass, aus altem Flitterwerk und neuen Phantomen ein Gewand der Wahrscheinlichkeit zu weben.

So sind gar vielen die Dogmen und Doctrinen dogmatischer Materialisten und Nihilisten, (welche letztere weit mehr vor das Forum des Irrenarztes als vor das des philosophischen Kritikers gehören, da sie das Seiende zum Nichtseienden und das Nichtseiende zum Seienden machen,

alle Wahrheit absolut leugnen, aber den Zweifel für wahr halten u. dgl. m.), die Sophismen und Dogmen der Revolutionäre einer pathologischen Anschauungs- und Vorstellungsweise zum Kopfe gestiegen wie ungegohrener Wein, und haben dem Aberwitz und dem Wahnwitz eine geräumige Stätte bereitet. Was als das unmittelbar Gewisse galt, seit Menschen denken — schon deshalb, weil es Niemand einfiel, an der unmittelbaren Gewissheit desselben zu zweifeln; was als das Primäre galt, in Bezug auf das allein es überhaupt eine „Empirie", Erfahrung, Naturerkenntniss, Thatsachen für den Menschen giebt; — das sollte nun ein Secundäres werden, sollte erst zu Stande gebracht werden durch ein Aeusseres, das noch Keiner anders als aus sich heraus, mit seinen Organen und Sinnen wahrgenommen und als ein ausser ihm liegendes aufgefasst hat; das noch Keiner anders als mit seinem Verstand verstanden, begriffen, gedacht hat; das Keiner anders als mit dem eigenen Intellect, in das eigene Bewusstsein aufgenommen hat; auch dort, wo er die Gründe eines Anderen gedankenlos adoptirte; auch dort, wo er glaubte, wo er die Autorität an Wahrheits-statt annahm; auch dort, wo die Verstandessache ihm zur Herzenssache ward. Dass er denkt; dass er erkennen will; dass er fragt, zweifelt, für wahr hält oder aus Gründen erkennt; das weiss und wusste Jeder, ohne erst diese Thatsachen zum Gegenstand der Untersuchung, des Nachdenkens zu machen. Darin ist nichts unerklärlich als meine Natur und das ganze Dasein und Denken selbst, insoweit ich mir auch hier die Frage erlaube: „Warum denke ich? Warum lebe ich?" Und doch lässt sich auch auf solche Fragen noch ein Urtheil finden, eine Antwort geben; insoweit man sich bescheiden will, immer wieder in den Grenzen der Welt festgebannt zu bleiben, in die man sich gestellt sieht und erkennt. Ganz anders ist es mit Denen, welche diesen Grundstein alles Erkennens, alles Wissenkönnens nicht annehmen, nicht anerkennen wollen; welchen es nicht zur Genüge ist, dass sie ein Organ für das Erforschen und Erkennen des Zusammenhangs der Erscheinungen haben; welche über ihre Natur hinaus wollen, über allen ursächlichen Zusammenhang hinaus — mehr sehen und hören wollen, als Aug' und Ohr es zulassen. Dieses Gelüste, über die Grenzen und Bedingungen der eigenen Natur, über die Naturgesetze überhaupt hinausgelangen zu können, gleichsam aus seiner Haut herausfahren, entmenscht und vergöttert werden zu können; das ist eben eine jener Eigenthümlichkeiten, die wie ein Fluch auf unserer Natur zu lasten scheint; die Differenz zwischen Wollen und Können, deren Verringerung schon in längstvergangener Zeit als eine That der Lebensweisheit bezeichnet ward. Nicht besser aber ist es: von der Thatsache des Erkennens absehen zu wollen und abzusehen; um alle Erscheinungen der Welt auf ein letztes, ursprüngliches, unfehlbar gewisses Princip zurückzuführen, das — abgesehen von unserer Erkenntnissweise — mit Nachlass aller zureichenden Beweisgründe „so und nicht anders" erkannt und als Lösung des Welträthsels κατ' ἐξοχήν erklärt werden möchte. „Ja, was man so erkennen heisst!" Das „Buch mit sieben Siegeln" trotzt doch und immer wieder diesen Himmelstürmern, welche es sich noch viel bequemer machen, als der biblische Schöpfer, der sechs Tage zu seiner Schöpfung brauchte; während sie nicht anstehen, die ganze Welt, in der sie ein Sandkorn sind, auf einigen Seiten, aus einigen Paradoxieen entstehen zu lassen und zu erklären. Das thun sie, weil sie ad libitum denken können, wenngleich nicht wissen. Das sind die Undankbaren, die dann das Denken selbst für secundär erklären und die Absetzungsurkunde der Vernunft niederschreiben.

Das ist die uralte Klage, das der Undank und die Friedlosigkeit der denkenden Creatur, der immer neue Nahrung geboten wird; dass wir uns nicht bescheiden wollen mit der beschränkten Erkenntnisscapacität, welche selbst dem unbeschränktesten, schrankenlosesten Erkenntnisstrieb entspricht, entsprechen muss; weil all' unser Erkennen ein Begrenzen, ein Abgrenzen, ein Unterscheiden, und auf das Auffassen bestimmter Verhältnisse und Be-

dingungen beschränkt ist; weil wir nichts anders erkennen als dadurch, dass wir es von uns selbst und von allem Anderen abgrenzen und unterscheiden — u. z. desto klarer, zuverlässiger, gewisser erkennen, je mehr wir es gegen alles Andere begrenzen und von allem Anderen unterscheiden. Wollen können wir, das ist eine Wahrheit, welche Vielen erst durch die Lehre Schopenhauer's zu vollem Bewusstsein kam. Und denken können wir, das ist eine andere, deren wir uns unmittelbar gewiss sind, und die kein Zweifel, die auch der ungeheuere Wahnwitz derjenigen nicht erschüttern kann, welche die unmittelbare Gewissheit des Denkens leugnen, und den Zweifel selbst als die einzige Wahrheit oder die Vernunft als eine periodische Gehirnsecretion erklären. Als wäre das Zweifeln kein Denken und der Selbstmordgedanke der Vernunft nicht selbst ein Gedanke! Selbst der grösste Zweifler will noch erkennen, und glaubt, die Wahrheit gefunden zu haben, indem er sie verleugnet und den Zweifel an ihre Stelle setzt. Selbst Derjenige, der mit einem Uebermaass von Phantasie und mit einem vermeintlichen Scharfblick für das Unsichtbare und Unerfindliche, das Substrat der Vernunft, des Bewusstseins, des Denkens, des Wissens in einzelnen Gehirnsecretionen gefunden zu haben glaubt; zweifelt nicht daran, dass er vernünftig denkt, dass er erkennt, indem er von der unmittelbaren Gewissheit des Denkens und des Bewusstseins zu abstrahiren und die Wurzeln desselben ausserhalb desselben aufzusuchen vorgiebt. Vergebens leugnet er. Vergebens sucht er sich dem Netz zu entwinden, in dem alle seine Gedanken, all' sein Wollen und Thun gefangen gehalten sind, seit er denkt und will. Es gibt kein Entrinnen. Ich will auch dann, wenn ich meinen Willen verleugnen, aufgeben, verneinen möchte. Ich denke doch, und bin mir als eines denkenden Wesens bewusst, auch wenn ich zweifle, auch wenn ich die unmittelbare Gewissheit des Denkens und des Bewusstseins leugne. Es ist keine Folgerichtigkeit darin, dem Willen für das Ursprüngliche und Primäre, das Bewusstsein, das Denken

an sich, für ein Secundäres zu erklären, das sich der Wille schafft. Wir wissen nichts unmittelbar von einem unbewussten Willen, denn so lange er nicht in unser Bewusstsein tritt, können wir nichts von ihm behaupten. Das Bewusstsein selbst aber zu einem Willensakt, zu einem Ausfluss des Willens zu machen, dürfte selbst dann kaum gestattet sein; wenn wir den Willen als ein metaphysisches, oder sei es immerhin als ein immanentes, aber nur aus seiner Wirkungsweise, nur aus seiner Erscheinungsweise erkennbares Princip aller Dinge annehmen. Diese Annahme ist aber weit davon entfernt, ein Wissen, eine klare und bestimmte Erkenntniss, ein unmittelbar Gewisses zu sein; als welches sie, in der Nachfolge Schopenhauer's, die Anhänger der Lehre des „Willens zum Leben", welche den philosophirenden Naturforschern unserer Zeit weit näher stehn, als die Meisten zugeben möchten, (und zu denen ich mich, unter Vorbehalt der Bekämpfung ihrer Dogmatismen, und der Aufstellung einer kritischen Erklärungsweise, selbst bekennen möchte), bezeichnet wissen möchten. In Wahrheit ist aber diese Annahme kein Satz des Wissens, sondern ein Satz des Glaubens wie so viele andere; wenngleich durch eine grössere Summe von Wahrscheinlichkeiten gestützt als viele andere Glaubenssätze der Wissenschaft, welche aufgestellt werden, um dem ins Unbegrenzte treibenden Erkenntniss- und Forschungstrieb Grenzen in der Endlichkeit zu setzen.

Das Bewusstsein ist ein fortwährendes Bewusstwerden; ist kein passiver, gleichmässiger Zustand, sondern Thätigkeit. Darin, dass sich diese Thätigkeit immer in einem und demselben Subjecte, wenngleich an verschiedenen Objecten vollzieht; dass die Person dieselbe bleibt, wenngleich die Sachen sich verändern und aufeinander folgen mögen, ohne sich zu gleichen; dass etwas im Menschen ist, was in allem Wechsel Stand hält und sich behauptet, das unverrückt und unzerstörbar bleibt, mag seine Daseinssphäre sich noch so sehr erweitern oder verengern, (wie der Mittelpunkt derselbe bleibt, mag sich mit der Verlängerung des

Radius die Peripherie noch so sehr erweitern): darin liegt die Einheit des Selbstbewusstseins. Dieser Mittelpunkt, dies Gleichbleibende und Beharrende, dies Stand haltende bei allem Wechsel in den Verhältnissen der Aussendinge und bei aller Beweglichkeit und Veränderlichkeit der eigenen Daseinssphäre: das ist eben eine Bürgschaft für die Thatsache und unmittelbare Gewissheit des Denkens ebensowohl wie des Daseins. Diesen Mittelpunkt mögen wir immerhin — so wenig uns die Terminologie der absoluten Philosophie behagen mag — unser Selbst, unser Ich, das eigentliche Wesen des erkennenden Subjectes, Subjectivität, Individualität nennen. Diese Einheit, dieses Beharrende und Gleichbleibende, ist nichts anderes als — die Einheit des Selbstbewusstseins im Wechsel der Bewusstseinszustände. Mögen diese Bewusstseinszustände noch so sehr verschieden sein; mögen die Empfindungen in immer höheren Skalen wachsen und sich differenciiren; mag im Wechsel derselben die Welt der Gegenstände ausser mir immer grösser, reicher, vielfältiger, unübersehbarer, unermesslicher werden. Ich bin es doch immer, der diesen Wechsel, diese Vielfältigkeit, diese Veränderungen empfindet. Ich bin es, der sich der Wirkungsweise der Erscheinungscomplexe, ihrer Zahl, ihrer Veränderungen durch wechselnde und verschiedene Bewusstseinszustände, Empfindungen, Sinnesthätigkeiten bewusst wird. Wir bedürfen keiner neuen scholastischen Terminologie, keiner geistreich ausgeführten Klaviatur der Empfindungen, keiner tiefsinnigen Speculationen über die „synthetische Einheit der Apperception“, über die mit alterthümlicher Architektonik entworfenen Kategorieentafeln Kant's. Es ist betrübend und zugleich komisch genug, dass wir etwas wiederholen und als Ausgangspunkt alles ernstgemeinten und redlichen Forschens nach Wahrheit nachweisen müssen, was der einfache Verstand des, durch abstracte und transcendente Speculationen, spiritualistische und materialistische Phantastereien, unbeirrten und unverwirrten Naturmenschen nie in Zweifel gezogen, worüber noch kein nüchterner und kritischer Denker nachzugrübeln und zu spintisiren unternommen hat; weil er vernünftig genug war, einzusehen, dass er sich durch solche Skepsis jede Möglichkeit, jede Bedeutung und jede Bedingung des Erkennens entzogen, jedes Ziel seines Forschens und Denkens von vorneherein aufgegeben hätte. Wer darüber noch in Zweifel steht oder andere in Zweifel stürzen möchte: ob denn das Denken etwas Gewisses, Thatsächliches, Wahres sei; ob das Bewusstsein das unmittelbar Gewisse sei; oder ob es erst eines Nachweises und einer Ableitung desselben aus Bedingungen bedürfe, mögen diese nun Materie, Kraft, Stoff, Wille, Bewegung, Empfindung, Logos, Ich, Natur, Unbewusstes, das „Unbegreifliche“ heissen; — dessen Vernunft ist eben in der letzten Verzweiflung an sich selbst. Der ist kein Zweifler mehr; der frägt nicht mehr, sondern verkündet sich und anderen apodiktisch, dass es kein Fragen und keine Antwort gebe. Dessen Vernunft trägt sich mit Selbstmordgedanken. Ein solcher thut wohl, die „Thatsache des Bewusstseins“ in sich nach Möglichkeit noch mehr zu negiren; aber nicht allein durch die logische Negation, die doch den alten Zweifeln immer wieder das Thor offen lässt; sondern durch Mittel, welche alle Erkenntnissthätigkeit und alle Lebensthätigkeit zugleich auf Null reduciren. Diese pathologischen Erscheinungen des Intellectes, diese Seuchen des Gedankens, deren Umsichgreifen unter der Etikette des Fortschritts einen grossen Rückschlag aller culturellen Entwickelung befürchten lässt, gehören in das Ressort erfahrener Psychiater und praktischer Irrenärzte. Die Philosophie hat kein Heilmittel für sie.

To be or not to be, that is the question. Auch die Vernunft hat ihren Kampf ums Dasein; denn der Mensch hat ihn, und der Mensch ist ein vernünftiges Wesen. Das Vernunftwesen könnten wir ihn nennen; mit einem Ausdruck, dessen sich frühere Philosophirer nicht ungerne bedienten. Denn wir wissen nicht, und vermögen es nicht zu entscheiden; ob ausser ihm oder über ihm irgendwo das Gleiche oder ein Gleichartiges bestehe und wirke, das wir aus seiner Wirkungsweise als in ihm bestehend und

3*

wirkend erkennen. Die Thatsache des Bewusstseins, das Vorhandensein einer Erkenntnissthätigkeit: das ist das unmittelbar Gewisse. Das ist das Fundament, darauf sich all' unser Wissenkönnen stützt. Denn das Wissen selbst ist die fertige That des Bewusstwerdens, der Erkenntnissthätigkeit. Lazar Geiger hatte Recht, zu sagen, die Vernunft sei nicht ein Augenglas für das erkennende Subject, sondern das Auge selbst. Unrecht hatte er aber, insoweit er die erstere Auffassung Kant zur Last legte, demselben Kant, der sich auf das Erkenntnissfundament des Cartesius stellte, und demselben dadurch Inhalt und Tragkraft gab, dass er die Bedingungen und Grenzen, die Naturgesetze des Intellectes untersuchte. Allerdings ist dieser Intellect das Auge, ohne das es kein Erkennen gibt. Allerdings liegen in der Organisation dieses Auges nothwendigerweise auch die Bedingungen und Grenzen unseres Erkennenkönnens. Gewiss sind nicht alle Augen gleich organisirt. Es hat daher jeder seine ihm eigenthümliche Sehweite, seine eigenthümlichen Aberrationsmöglichkeiten, seine *manière de voir*. Ich gebrauche diesen Ausdruck, weil er prägnanter und zugleich vieldeutiger ist, als ein ihm entsprechendes deutsches Wort. Dieser ist kurzsichtig, jener weitsichtig. Der Eine unterscheidet die feinsten Nuancen, der Andere ist farbenblind. Ganz ähnliche Aberrationen, Vollkommenheiten und Anomalien, Verkümmerungen und Fertigkeiten, dürfen wir auch aus der verschiedenen Wirkungsweise des Intellects in verschiedenen Subjecten erschliessen. In ganz analoger Weise aber, wie alle jene, verschieden gearteten, im Einzelnen sich von einander unterscheidenden Augen doch nach einem Gesetz geartet und construirt sind; wie es eine Grenze gibt, über welche hinaus weder Anlage noch Fertigkeit hinausgelangt; so hat auch alle menschliche Erkenntnissthätigkeit — bei aller Verschiedenheit und Individualisirung, bei aller Fertigkeit oder Verkümmerung im Einzelnen — ihre Bedingungen und Grenzen, die sie nicht überschreiten kann; ihre Naturgesetze, welche aller Entwickelung ihre Schranken gezogen haben, welche in erster Linie eben

das Maass der Entwickelungsfähigkeit, die Bedingungen und Grenzen der Wirkungsweise irgend einer Lebensform ausdrücken sollen. Es ist daher eine eitle Klage, die gegen die Einrichtung der Dinge überhaupt und zumal gegen die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens geführt wird. Ein noch eitleres Bemühen aber ist es, diesen Naturgesetzen, allen trübseligen Erfahrungen von der Erfolglosigkeit solches Bestrebens zum Hohne, Trotz bieten, und mit Icarusflügeln über die Grenzen hinaus gelangen zu wollen, in welche wir gestellt sind; über deren Gründe nachzugrübeln uns zwar möglich, aber ein erfolgloses Unternehmen ist, das immer damit endet, dass man die Wahrheit gefunden zu haben wähnt, wo man im besten Falle für wahr hält, und einen „Raum für das Glauben" gewinnt, das — wie es schon im Volksmunde heisst — kein Wissen, sondern ein Bedürfniss, eine Thatsache des Gemüthes; keine Erkenntniss, sondern Resignation auf eine weitere, höhere und tiefere Erkenntniss, das eigentliche asylum ignorantiae und die Zuflucht des menschlichen Gemüthes ist, im Vertrauen auf ein Unbegreifliches, das verzehrende Verlangen nach dem Begreifen, nach Gewissheit, zur Ruhe bringen zu können.

Ich stehe auf den festen Erkenntnissfundamenten eines Cartesius und eines Kant, und spreche dem Hochmuth der speculativen Vernunft, ausserhalb derselben etwas wissen zu können, jede Hoffnung auf Erfolg ab. Ich halte dafür, dass der Kampf um den Besitz der Wahrheit und des Lebens die Aufgabe des Philosophen und aller wissenschaftlichen Thätigkeit des selbstdenkenden Menschen ist. Die Arbeit seines Lebens ist, die wirkenden Ursachen der Erscheinungen des Lebens zu erforschen. Eine grosse Arbeit fürwahr! Ein steiler Weg, den er wandeln muss im Schweisse seines Angesichtes bis ans Ende seiner Tage!

Ich weiss wohl, dass es Moden in der Wissenschaft gibt, die sich als Methoden die Autorität unfehlbaren Wissens und den alleinigen und erblichen Besitz der Wahrheit zusprechen. Ich weiss, dass die Modehelden dieser neuen

Dogmenwissenschaft die Geister in vielen Fällen dadurch in ihren Bann genommen und in ihr Lager gelockt haben; dass sie manches Unerfindliche, was in grösserem oder geringerem Grade Gegenstand des wissenschaftlichen Glaubens, eine Annahme an Wahrheitsstatt in Ermangelung jeder besseren ist, — als Gegenstand des Wissens, als die absolute Wahrheit, als „Urgrund" alles Daseins und Denkens ausgerufen haben; um dann den, durch die unerhörte und dreiste Prophetie eingeschüchterten und verblüfften Köpfen mit desto grösserer Zuversicht und besserem Erfolg „wissenschaftlich beweisen" zu können: dass alle Gegenstände des Glaubens nicht blos Erfindungen, nicht nur Staatsstreiche der Priesterkaste gegen die Freiheit des Denkens und Handelns seien; sondern dass diese Dinge, von denen wir nie und nirgends etwas wissen können, folgerichtig (?) auch absolut, positiv und unter allen Bedingungen nie und nirgends existiren. Sie haben also das Nichtdasein von gedachten Gegenständen und Wesenheiten „wissenschaftlich" bewiesen, von deren Dasein, wie sie selbst bereitwilligst zugeben mochten, wir insgesammt nichts wissen oder wissenschaftlich beweisen können. Das sind die feilschenden Krämer im Tempel der Wissenschaft, welche einer, durch oberflächliches Betrachten wissenschaftlicher Sätze in Verwirrung und mit sich selbst in Zwiespalt gebrachten Menge — als eine durch „Thatsachenbeweise" verbürgte Erkenntniss, als das lang gesuchte absolute und „positive" Wissen, als die wahre und freie Wissenschaft ausboten; was ,beim Lichte der wissenschaftlichen Kritik betrachtet, nichts anderes war — als ein Gemenge von sehr schlecht verdauten und verstandenen wissenschaftlichen Schlüssen und Hypothesen. Aber sie machten es noch besser. Sie hatten die Vermessenheit, mit unkritischem Geiste die Erbschaft des alten Kant zu usurpiren, der für sie freilich nicht viel mehr als ein Theologe höherer Ordnung war. Ein zweiter Luther etwa — das wollen wir zugestehen — ein neuer Reformator nicht allein des deutschen Volksgeistes, sondern des ganzen wissenschaftlichen Denkens! Aber sie liessen sich nicht genügen, die scholastischen, lange genug für „wissenschaftlich" gehaltenen Beweise der Theologen als unwissenschaftlich zu erweisen und „wissenschaftlich" zu widerlegen. Diese, der Theologie gebotene Widerlegung der behaupteten Wissenschaftlichkeit ihrer Dogmen und Glaubenssätze mochte diesen Himmelstürmern nicht genügen. Der Nachweis, dass die sogenannte „Gottesgelehrsamkeit" i. e. S. gar keine Wissenschaft sei, da ja ihre Objecte nicht Gegenstände des Wissens seien; hätte allzusehr den Charakter einer wissenschaftlichen Specialfrage gehabt, und wäre eine um so unbedeutendere Leistung gewesen, als der, wegen seiner von den Wenigsten verstandenen „Teleologie" zum Theologen gestempelte Kant durch seine Kritik der theologischen Beweise bereits den Uebergang zur Tagesordnung ermöglicht hatte. Aber die grossen, allem Forschen eine ungeahnte Sehweite eröffnenden Errungenschaften der Reformatoren der Naturwissenschaft mussten jenen „Halbgelehrten" willkommene Handhaben werden; um für's Erste — die Menge der noch Uneingeweihten durch einige bis an die letzten Grenzen entwickelten und zu unfehlbaren Dogmen erhobenen „Theorien" zu verblüffen; für's Zweite aber — bei der hiedurch entstandenen Haltlosigkeit und Ungewissheit der Meinungen zu „beweisen": dass alle transcendenten Gegenstände des Glaubens, von denen wir in aller Welt nichts räumlich und zeitlich aus bestimmten Bedingungen und Ursachen erkennen können, folgerichtig kein Gegenstand der Wissenschaft, nichts Wissbares und Beweisbares sind; und „daher" — nun kommt der ungeheure und eben seiner Dreistigkeit halber gedankenlos adoptirte Trugschluss! — auch „absolut" und durchaus nicht (also nicht blos als Gegenstände unseres Wissens, sondern ohne jede Frage und Einschränkung) nicht existiren und überhaupt nichts bedeuten können als priesterliche Erfindungen und Staatsstreiche gegen die Freiheit des menschlichen Denkens. Dieser Trugschluss, der nur durch besondere Absichten auf die Gängelung und Entfesselung der Masseninstinkte oder durch die gänzliche Unfähigkeit zum kritischen Denken

und eine trostlose Schwäche der Logik erklärbar ist, ist von so vielen adoptirt, und bis zu so absurden Consequenzen entwickelt worden; dass heute einiger Muth dazu gehört, es auszusprechen: dass die Wissenschaft sich in Fragen des Glaubens in letzter Instanz jedes Urtheils begeben, und auf allen Beweis wie auf alle Widerlegung verzichten müsse.

Das aber ist es, was den fahrenden Scholasten der neuesten Mode, was den schroffen Dogmatikern einer materialistisch-cynischen und einer illusionistisch-nihilistischen Richtung nicht eingehen will: dass die Freiheit der Wissenschaft und ihre Erlösung von dem Bann und dem richtunggebenden Einfluss herrschender Dogmen und religiöser Ansichten, nothwendig zugleich die Erlösung des Glaubens von den Formen, Schematismen und Methoden des wissenschaftlichen Denkens im Gefolge haben muss; dass die volle „Freiheit der Wissenschaft" die grösste Glaubensfreiheit involvire; dass Glauben und Wissen, weit entfernt einander absolut aufzuheben und unmöglich zu machen, einander vielmehr begrenzen. Das heisst also: dass dort, wo das Erkennen aus Ursachen und Bedingungen aufhört; wo es mit dem Begreifen des ursächlichen Zusammenhanges zu Ende geht; wo es also kein Fürwahrhalten durch das Erkennen der wirkenden Ursachen und bestimmenden Bedingungen mehr gibt, das Gebiet des Glaubens beginnt; dass hier die Annahme an Wahrheits-statt die einzige Befriedigung des über alle Erkenntnisscapacität, über die natürlichen Bedingungen unseres Erkennens hinausstrebenden Erkenntnisstriebes ist. Die Kehrseite dieses sehr leicht fasslichen (aber von den, ihrem eigenen Wissensdünkel Weihrauch streuenden und dem der Menge schmeichelnden Profeten der menschlichen Allwissenheit sorgsam vermiedenen) Satzes, ist folgerichtig: dass dort, wo das Erkennen aus wirkenden Ursachen und bestimmenden Bedingungen; wo das Begreifen der in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen ursächlich zusammenhängenden Dinge aus ihrer Wirkungsweise anfängt; wo es also ein Fürwahrhalten aus wirkenden Ursachen und Bedingungen gibt; jede Annahme an Wahrheits-statt, jedes Glauben, eine Verzichtleistung auf die Bethätigung der eigenen Erkenntnisscapacität, ein Raub an dem verbürgten Besitz unserer Vernunft, feiges Zurücktreten vor dem Erreichbaren, freiwillige Arbeitseinstellung des Intellects am unrechten Orte und zur unrechten Zeit wäre. Das wäre aber ein Verzicht auf das Erfindliche, Erkennbare, Begreifliche, das die Erkenntnissthätigkeit zu einer erfolg- und siegreichen macht; wäre Abtödtung des Erkenntnisstriebes, wo die Möglichkeit der Befriedigung desselben in der Natur unseres Intellects gelegen ist. Das aber sei ferne von uns! Gewiss ist es unsere höchste Aufgabe, den Kreis unseres Wissens mit dem Aufgebot unserer ganzen Kraft zu vergrössern, zu erweitern. Gewiss ist es unser wahres Ziel, das ein bedeutender und tiefdenkender Naturforscher ins Auge gefasst hat, wenn er in Fragen der Wissenschaft nur einer Autorität folgen zu dürfen behauptet — der Autorität durch den Beweis. Nur das Beweisbare, das aus Ursachen und Bedingungen nothwendig Folgende und Erkennbare, das aus zureichenden Gründen Wissbare und Begreifliche, ist Gegenstand des Wissens, ist Wissen im strengsten und eigentlichsten Sinne. Das ist das letzte erreichbare Ziel unseres Nachdenkens. Nachdenken ist eine Arbeit, ist ein Kampf. Nachdenken heisst Erkennenwollen. Wer nachdenkt, sucht seinen Erkenntnisstrieb zu befriedigen. Je tiefer, je ernster ich nachdenke; desto mehr bedarf ich der Sammlung, der Concentrirung aller meiner Kräfte; desto mehr, mit desto grösserer Schärfe bestimmt sich die Richtung, in welcher mein Erkenntnisstrieb wirkt und Befriedigung sucht; desto bestimmter sind die Fragen, die ich mir stelle; desto grösser, desto unvermeidlicher die Zweifel, die mich bedrängen; desto schwerer, desto energischer die Erkenntnissthätigkeit; desto nothwendiger, unvermeidlicher der Kampf um die Erkenntniss, um Erkenntniss der Ursachen und Bedingungen, um den Besitz der Wahrheit. Jede An-

nahme an Wahrheits-statt, jedes Meinen, Vermuthen, Wähnen, Zugeben, ja selbst ein, mein ganzes Denken gefangen nehmender Glaube wäre hier ein Beweis, dass die Vernunft fahnenflüchtig wurde, dass sie die Waffen gestreckt, auf den Kampfpreis verzichtet hat. Das aber wäre Verzichtleistung auf Ausübung des höchsten Rechtes, das uns zusteht, eines allgemein menschlichen Hoheitsrechtes, Verzichtleistung auf das Natur- und Hoheitsrecht unserer Vernunft, ein Selbstmordgedanke des Intellects, der die Ausartungen des absoluten Skepticismus und Hamletismus, die Verkümmerungen des Pietismus und Ignorantismus, die Schwächlinge im Denken und im Handeln erzeugt.

Es ist aber durchaus keine Folgerichtigkeit, einerseits allen Glauben auszuweisen aus dem Bereiche der Wissenschaft und seiner Autorität schlechthin alle Unterwerfung zu verweigern, wo es sich um ein Erfindliches, ein in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen aus Ursachen und Bedingungen Erkennbares, kurz um ein Wissbares, Beweisbares, Begreifliches handelt; auf der anderen Seite aber die Wissenschaft auch dort für unbedingt autoritativ zu erklären, wo jegliches Erkennen aus Ursachen und Bedingungen, wo alle mögliche Anschauung in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen, kurz wo unser Wissenkönnen aufhört. Es ist wahr: Grenzstreitigkeiten sind hier schwer oder gar nicht zu vermeiden und zu verhindern. Dafür bürgt allein schon die, zwischen Individuen, ja zwischen ganzen Geschlechtern und Stämmen sich geltend machende Differenz der Erkenntnisscapacitäten. Deshalb wird vieles, was in das Wissen des Einen übergegangen ist; bei dem Anderen blos eine Annahme an Wahrheits-statt, ein Gegenstand des Glaubens, vielleicht ein Gegenstand des Nachdenkens, ein Zweifel, wo nicht etwa noch gar nicht in sein Bewusstsein getreten sein. Auf diesen Differenzen beruht hauptsächlich das, was ich den wissenschaftlichen Glauben nenne, der in der fortschreitenden Erkenntnissthätigkeit jedes Einzelnen wie ganzer Gemeinsamkeiten und Rassen eine unverkennbar grosse Rolle spielt. Nicht Jeder ist in der Lage, in jeder aufgeworfenen Frage, über jeden Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens einen möglichst hohen Grad der Evidenz zu erlangen. So wird manches an Wahrheits-statt angenommen und zur Grundlage des eigenen wissenschaftlichen Fortschritts gemacht, wofür man die Gegenprobe nicht gemacht, den Beweis nicht selbst geführt oder nicht einmal überkommen hat, oder wofür im besten Falle eine grössere oder geringere Summe von Wahrscheinlichkeiten vorhanden ist. Auch in der Wissenschaft spielt, wenn es auch nicht gerne zugestanden wird, der Glaube eine grosse Rolle; wenngleich seine Rolle hier eine usurpirte ist. Das „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft!" müsste nur zu bald zur Geltung kommen, wenn ich nicht die wissenschaftlichen Lehren, die Wahrheiten oder Wahrscheinlichkeiten, die ich von Anderen überkomme, durch den Beweis zu meinem eigenen Wissen machen könnte. Darauf aber läuft m. E. alle gründlich erfasste wissenschaftliche Aufgabe hinaus. Das ist der Sinn der Forderung, dass der Denker und Forscher sich niemals zufrieden geben und bescheiden dürfe mit überkommenem Wissen, das ja sein Wissen noch gar nichts ist, sondern jeder Autorität den Gruss verweigern müsse, ausser der „Autorität durch den Beweis". Es ist aber der Gegenstand des Wissens, wie gemeiniglich angenommen und von nüchternen Denkern nie in Zweifel gezogen worden ist, nur das Beweisbare, das aus wirkenden Ursachen und bestimmten Bedingungen Erkennbare, das Wissbare. Alles Weitere ist hier vom Uebel. Alle Annahmen an Wahrheits-statt, welche nur auf Autorität oder auf eine geringe Summe von Wahrscheinlichkeiten sich stützenlassen; selbst die „genialsten" Hypothesen sind, insoweit nicht eine grosse Summe von Wahrscheinlichkeiten, ein so hoher Grad der Evidenz vorhanden ist, dass ihre Erhebung zur Theorie eine sehr geringe Möglichkeit des Irrthums einschliesst; als auf der subjectiv verschiebbaren Grenzscheide zwischen exaktem Wissen und

wissenschaftlichem Glauben stehend zu betrachten. Solche sind nicht unserem exakten und positiven Wissen als vielmehr unserer fortschreitenden Erkenntnissthätigkeit gut zu schreiben, welche durch zahlreichere Wahrscheinlichkeiten, durch immer höhere Grade der Evidenz zum Besitz der Wahrheit gelangen will. Vermögen wir daher mit all' unserem „positiven", oder doch im möglichst hohen Grade „exakten" Wissen nicht alles Wissbare und Beweisbare zum positiven Wissen, zur Wissenschaft, nicht jede Wahrscheinlichkeit zur Wahrheit, nicht jeden wissenschaftlichen Glauben zum beweiskräftigen Wissen zu erheben: so wird es noch viel weniger gestattet sein, mit der Gesetzgebung und Kritik der Wissenschaft hinüber zu greifen in ein Bereich, in welchem es sich nicht um das Beweisbare, nicht um das Wissbare, handelt; wo der Erkenntnisstrieb kein Wissen zu suchen unternimmt, sondern Beruhigung eben durch die Annahme eines Unbeweisbaren, eines Unbegreiflichen. Mag immerhin diese Annahme eine Erschlaffung, eine Entkräftung, eine Ermattung des Erkenntnisstriebes bedeuten und durch eine solche hervorgerufen sein. Das ist hier nicht die Frage. Die Frage ist nur: ob den Wissenschaften oder der Wissenschaft des Wissens *κατ' ἐξοχήν*, der Philosophie, dort eine Entscheidung, ein Einfluss, eine Berichtigung, ein Beweis zustehe; wo es sich gar nicht um Wissenschaft handelt; wo gar kein Wissbares, kein Begreifbares ist; sondern wo wir sehen, dass „wir nichts wissen können"; also etwa an jener Grenze unseres Naturerkennens und unseres Wissenkönnens, wo das Bereich des Unbeweisbaren und Unwissbaren für uns beginnt; wo dem ins Unendliche drängenden Erkenntnisstrieb keine Erkenntnisscapacität, keine Erkenntnissmöglichkeit mehr entspricht. Diese Frage aber muss schlechthin verneint werden.

Wie es nicht allzuselten geschieht, dass der Volksmund Wahrheiten ausspricht, welche sich in voller Klarheit schwer oder gar nicht aus den delphischen Orakelsprüchen der „gelehrten Herren" herauslesen lassen, so ist es auch hier. Der Volksmund hat längst ausgesprochen, was der viel verachtete „gesunde Menschenverstand", der in unseren Tagen zu den Seltenheiten gezählt zu werden anfängt, nie verkannt hat: dass Glauben kein Wissen ist. Das ist der einfachste Ausdruck für die Unzulässigkeit und Verwerflichkeit aller Einschmuggelung und aller Uebergriffe von Glaubenssätzen und Dogmen in die Wissenschaft. Auf wissenschaftlichen Werth wird auch kein Glaubenssatz Anspruch machen können. Kein Dogma wird je Anspruch auf Wissenschaft, auf allgemeine Autorität haben. Es wäre denn, dass es aus naturgesetzmässig wirkenden Ursachen und Bedingungen begreifbar und auf reale Verhältnisse zurückführbar wäre. Im letzteren Fall ist es aber kein Glaubenssatz mehr, sondern eine wissenschaftliche Thatsache, kein Glauben, sondern ein Wissen. Mit demselben Rechte aber, mit dem die Wissenschaft jede Einmischung von Glaubenssätzen und sogenannten „Glaubenswahrheiten" in ihr Bereich ablehnen muss; darf auch der Glaube jedes Einzelnen sich gesichert halten, „wissenschaftlich" weder hinwegdemonstrirt noch in seinen Grundvesten erschüttert zu werden; insoweit er nicht etwa über ein Erfindliches und Ergründliches, aller Gesetzmässigkeit des Denkens und Daseins entgegen entscheiden und Urtheile finden will; sondern nichts anderes will und bedeutet, als das Verlangen und Sehnen, das Streben des Erkenntnisstriebes nach Beruhigung und Begrenzung, nach einem Unfassbaren, Unwissbaren, Unbegreifbaren, das diese Befriedigung gewähren soll, das überhaupt kein Gegenstand des Erkennens und des Wissens ist, eben darum also niemals gewusst und als Wahrheit erkannt, sondern nur für wahr gehalten, an Wahrheits-statt angenommen, geglaubt werden kann. Dem Glauben die Autorität des Wissens beizumessen, seine Annahmen zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen, ihnen mathematische Gewissheit beizumessen oder gar sie zu obersten Principien des menschlichen Denkens und Forschens zu machen: das sind Überhebungen und Ausschreitungen, welche, seit Kant sein *Quos ego* der Theologie zugerufen hat, nicht

mehr ernst genommen und zum Gegenstand besonderer Untersuchungen gemacht werden müssen. Es könnte vielmehr schon seit Kant zu den ausgemachten Dingen gehören: dass Dasjenige, was in der Theologie die sogenannte Gottesgelehrsamkeit bedeutet und mithin die ganze Theologie als die Disciplin derselben gar keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne ist. Denn der Gegenstand aller Wissenschaft ist das Beweisbare und Wissbare, das Wahrnehmbare und das Begreifliche; nicht aber wie in jener Disciplin das Unwissbare und Unbeweisbare, das Unfassbare und Unbegreifliche... Es ist noch kein Jahrhundert verflossen, seit Kant das Urtheil über die Theologie gefällt hat, das ich auch einmal mit deutlicheren und unzweideutigeren Worten zur öffentlichen Kenntniss bringen wollte. Damals galt es den Uebergriffen und der Despotie der theologischen Dogmen und Decrete zu steuern. Heute steht kein Geringeres auf dem Spiel. Galt es damals, dem Missbrauch der Glaubenslehren in Fragen der Wissenschaft entgegenzutreten, und die Wissenschaft zu beschränken auf das erfahrungsgemäss Erfindliche; so gilt es heute, dem Missbrauch der Wissenschaft in Fragen des Glaubens, des Wollens und Handelns, der Sittlichkeit, Einhalt zu thun. Dieser Missbrauch hat aus Anlass der Bewegung auf allen Gebieten der Naturwissenschaft, die sich auf viele Gebiete des menschlichen Denkens und Forschens bis zu einem gewissen Grade fortgepflanzt hat, ungeheure Dimensionen angenommen. Man hat nicht mehr der Theologie den Kampf geboten, sondern denjenigen Glaubensansichten, welche, abgesehen von aller dogmatischen Sophistik und Scholastik, in den Gemüthern ungezählter Menschen wurzeln. Auch an diese musste die Axt angelegt werden. Sei es immerhin, dass wir ruhig zusehen und vielleicht selbst an der Arbeit sind, wenn den mit sich selbst in Zwiespalt und Hader gerathenen Menschen die Unzulässigkeit, Thorheit und Verwerflichkeit alles dessen demonstrirt wird, was im Gemüthe sich als Ahnung, als Sehnsucht regt, und als Glaube sich befestigt. Das aber verbeut uns unser besseres Wissen und Gewissen, zu gestatten, dass Lüge und Unwahrheit an Wahrheitsstatt geboten und angenommen werde; dass diese feilschenden Krämer mit fremder Herren wissenschaftlicher Gedanken sich vermessen, „aus Eins und Drei und Drei und Eins" Beweise und Gegenbeweise zu führen — für und gegen das Unwissbare und Unbeweisbare, das als solches gar nicht Gegenstand des Beweises, der wissenschaftlichen Begründung oder Widerlegung sein kann.

Kant hat die speculative Theologie aus der Wissenschaft, zumal aus der Philosophie verwiesen. Damals galt es, die „Freiheit der Wissenschaft" zu retten und sie auf sicheren Boden zu stellen. *Hannibal ante portas!* Auch heute droht Gefahr. Die Mehrzahl sieht sie nicht, weil sie ihr Opfer zu werden beginnt. Heute gilt es die Wissenschaft zu befreien von den neuerstandenen Dogmatikern des Unerfindlichen und Unergründlichen, von allem Qualm materialistischer und spiritualistischer Speculirer und Dogmatiker. Heute steht mehr auf dem Spiel.

Die Freiheit der Wissenschaft fordert und involvirt die Freiheit des Glaubens. Jene ist der Kampf ums Dasein der Vernunft. Diese bedeutet das Leben des Gemüthes. Freiheit der Wissenschaft! Freiheit des Glaubens! Jene für das Begreifliche. Diese für „das Unbegreifliche". Die Bedingungen und Grenzen aller Begreiflichkeit, unseres Wissenkönnens zu finden, ist die Aufgabe der kritischen Erkenntnisstheorie. In ihr liegen die Bedingungen für die Kritik aller Wissenschaft. Sie ist die Richterin über ihr Wollen und Können, über ihre Aufgaben und Ziele, über die Lösbarkeit ihrer Probleme wie über ihr Verfahren bei der Lösung derselben, sei es, dass dieselbe blos versuchsweise unternommen und angestrebt, oder dass sie wirklich vollbracht wird.

Nicht die Logik, am allerwenigsten die, das Denken des Mittelalters wie der neueren Zeit beherrschende Aristotelische „formale" Logik ist die erste methodologische

Grundlage und Voraussetzung aller wissenschaftlichen Thätigkeit, sondern die Erkenntnisstheorie. Die Logik selbst muss auf die Erkenntnisstheorie zurückgeführt und auf die festen Fundamente derselben gestützt werden, wenn sie nicht in einen leeren Formalismus oder gar in eine trugschlussfertige Sophistik ausarten soll; wobei die grösste Gefahr ist, dass unter dem Schein und Schutz jener Denk- und Schlussformen die Lüge selbst für die Wahrheit ausgegeben wird; wie wir dies in der „modernen“ Wissenschaft täglich erleben müssen, wo sich dieselbe hochmüthig auf „eigene Füsse“ stellt und alle begriffliche Controlle und Kritik der Philosophie ablehnt. Dieses Verhalten zahlreicher Forscher beruht auf dem erwähnten Vorurtheil, alle Philosophie sei gleichwerthig undgleichartig mit jener absoluten „speculativen“ Philosophie der Weltbaumeister aus Begriffen, Urgründen und letzten Abstractionen. Nun ist aber, im geraden Widerspruch zu dieser Art des Philosophirens, eben die Möglichkeit, die Art und Weise und die Zuverlässigkeit der Vorstellung und Erkenntniss des Wirklichen der Gegenstand aller besonnenen erkenntnisstheoretischen Forschung, ganz besonders der kritischen Erkenntnisstheorie.

Dieselbe ist nicht blos die „formale Grundlage“ der ganzen Philosophie, sondern aller Wissenschaft überhaupt. Ihr Amt ist die begriffliche Controlle und Kritik alles wissenschaftlichen Verfahrens, daher nothwendigerweise auch aller wissenschaftlichen Philosophie. Sie enthält die Principien einer allgemeinen Methodologik der Wissenschaften. Sie entscheidet daher über die Zulässigkeit und Zuverlässigkeit des wissenschaftlichen Verfahrens. Sie erforscht und untersucht die Voraussetzungen und Bedingungen aller Erkenntnissthätigkeit, aber auch die Grenzen alles möglichen und zuverlässigen Erkennens. Von diesen Bedingungen und Voraussetzungen, von diesen Grenzbestimmungen hängt aber in erster und letzter Instanz die Richtigkeit, der Erkenntnisswerth unserer Vorstellungen im Einzelnen wie ganzer Vorstellungskreise ab. Von der

Erkenntniss, die wir über die Naturgesetze unseres Intellects gewinnen, ist alle Erkenntniss von dem Kraftmaass unseres Denkens abhängig. Die Erforschung, Untersuchung, Formulirung jener Naturgesetze des Intellects, der Gesetze unseres Denkens und der Bedingungen alles Erkennens, ist aber die Aufgabe einer kritischen Erkenntnisstheorie; jene Aufgabe, welche von vornherein alles wissenschaftliche Verfahren ihrer Kritik und begrifflichen Controlle unterwirft. Sie ist es, welche in letzter Instanz durch ihre Aufgabe und Arbeit berufen scheint, über den bezugsweisen Erkenntnisswerth aller Resultate der wissenschaftlichen Forschung und Gedankenarbeit zu entscheiden. Sie hat darum auch den Beruf, in Grenzstreitigkeiten des Glaubens und der Wissenschaft Recht zu sprechen; alle Uebergriffe des Glaubensdogmas in das Gebiet der Wissenschaft, aber auch allen Missbrauch der Wissenschaft zur Bekämpfung der Thatsachen und praktischen Bedürfnisse des Gemüthes energisch zurückzuweisen und unerbittlich zu ahnden.

Sie hat schliesslich Urtheil zu finden über die bedingte Berechtigung des wissenschaftlichen Glaubens an Hypothesen und i. e. S. unbewiesene Theorieen, wie über die Unzulässigkeit alles Autoritätsglaubens, aller paradoxen Dogmatik, alles Wunder-, Köhler- und Aberglaubens in der Wissenschaft. Auch die Schlüsse und Folgerungen des Naturforschers sind ihrem Urtheil unterworfen. Ihr entrinnen wollen ist vergebliche Mühe und heisst ein eigenhändiges Armuthszeugniss über den Erkenntnisswerth einer wissenschaftlichen Leistung schreiben. Alle wissenschaftliche Thätigkeit ist eine Arbeit unseres Intellects. Abgesehen von unserer menschlichen Erkenntnissweise gibt es keine Wissenschaft und kein Wissen. In diesem Sinne ist alle Wissenschaft anthropologisch. Auf dem anthropologischen Standpunkte stehen wir mit unserer ganzen Wissenschaft. Wir haben keinen anderen. Der Mensch ist nicht das Maass der Dinge — aber der menschliche Intellect ist das Maass und unsere Organisation ist die

natürliche Bedingung aller möglichen Erkenntniss, aller Wissenschaft. Die Naturgesetze unseres Intellects sind zugleich das Staatsgrundgesetz der Wissenschaften, besser der Wissenschaft. Denn die Wissenschaft ist eine als wissenschaftliche Erkenntnissthätigkeit des Menschen, wenngleich die Wissenschaften nach der Verschiedenheit der Gegenstände und Wege dieser Thätigkeit vielfach verschieden sind. Die Erkenntniss des Grundgesetzes aller Wissenschaft bringt uns auch eine Antwort auf die alte Frage über die Möglichkeit und über die Zuverlässigkeit und die Grenzen unseres Wissens, auf die Frage: ob und inwieweit im Kampf um den Besitz der Wahrheit der Sieg mit uns sein wird? Unsere Sache ist es, einen guten Kampf zu kämpfen. Eine andere Frage ist es, ob der Sieg allen Erwartungen und Hoffnungen unserer Vernunft entsprechen werde, entsprechen könne. Hier gilt es, sich zu bescheiden. Sich bescheiden heisst sich selbst erkennen. *Fait ce que tu dois advienne qui pourra.*

Erkenntnisstheoretische Untersuchungen.

I. Das Erkenntnissproblem.

---

§. 1. Das Charakteristikon jeder Wissenschaft ist eine Summe von geordneten und folgerichtig an einander gereihten Erkenntnissen, die sich auf eine besondere Gruppe von Gegenständen der Erfahrung und des Denkens beziehen. Das Wissen und Erkennen, ihre Möglichkeit und die ersten Processe des Erkennens gehören zu den thatsächlichen Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften als solcher und bleiben daher in denselben ununtersucht. Das Wesen und die Möglichkeit der Erkenntniss, ihre primären Thätigkeiten und ihre Grenzen bilden die eigentliche Aufgabe der philosophischen Forschung, ein wesentliches Problem der „Wissenschaft des Wissens", der Philosophie. Die Entscheidung über die Möglichkeit, die Gewissheit und die Grenzen des Erkennens ist zuvörderst das Geschäft der kritischen Philosophie. Ihre Begründung und damit die Grundlegung der Erkenntnisstheorie im kritischen Sinne ist eine epochemachende, unsterbliche Leistung, welche Kant als den Vater der neuen philosophischen Wissenschaft erscheinen lässt, den *φιλόσοφος* der Erkenntniss nach den *φιλοσοφοῦντες*, die ihm vorangegangen waren. Das philosophische Forschen war vorher zuvörderst auf besondere Gegenstände der Erkenntniss gerichtet, u. z. fast ausschliesslich auf solche, die über alle Er-

fahrung und verbürgte Erkenntniss hinaus liegen. Das Fehlen jeder Vernunftkritik und Erkenntnisstheorie erklärt diese Thatsache. Die „Kritik der reinen Vernunft“ gab den Anstoss zur erkenntnisstheoretischen Forschung, deren Ergebnisse für das wissenschaftliche Denken überhaupt von höchster Bedeutung sind. Der Kriticismus und die auf ihn gestellte Erkenntnisstheorie sind fortan die Grundlage der theoretischen Philosophie.

§. 2. Mit der Reform der Philosophie durch den Kantischen Kriticismus sind die erkenntnisstheoretischen Probleme und ihre Lösungen in den Brennpunkt des philosophischen Denkprocesses gerückt worden. Nicht mit Unrecht wird von hervorragenden Erkenntnisstheoretikern darauf Gewicht gelegt, dass das Zusammenwirken der exakten Wissenschaften, zumal der Naturwissenschaften, mit der Philosophie nicht eher von dauernderen Erfolgen begleitet sein könne, als man auf dem Wege der kritischen Philosophie in das Verständniss der wichtigsten Fragen der Erkenntnisstheorie eingedrungen ist. Diese gruppiren sich aber um den Gedankengang der „Kritik der reinen Vernunft“, welche der eigentliche Ausgangspunkt für die kritische Untersuchung der erkenntnisstheoretischen Probleme ist und zuvörderst zur Untersuchung der Möglichkeit, Gewissheit und Begrenzung des Erkennens, des Verhältnisses zwischen Object und Subject, der Anschauung im Raume und in der Zeit, und in der Verfolgung dieser Probleme folgerichtig zur Untersuchung der „Grenzbegriffe“ und des „Dinges an sich“ insbesondere hinüberleitet. Dieser Weg führt nicht zur Untersuchung der Thatsache des Erkennens, deren Beobachtung und Beschreibung eine Aufgabe der Psychologie ist. Es handelt sich vielmehr um die Erforschung der Möglichkeit, oder, was dasselbe ist, der Bedingungen der Erkenntniss. Nur auf Grund der Wirklichkeit kann diese Untersuchung der Möglichkeit stattfinden. Ein Erkennen, dessen Wirklichkeit geleugnet wird, kann nicht zugleich Gegenstand unserer Erkenntniss sein. Wir gehen daher mit Kant von der Thatsache des

Erkennens aus, wenn wir die Möglichkeit, Bedingungen und Grenzen des Erkennens erforschen wollen. - Scharfsinnig kennzeichnet F. Harms*) das durchaus verschiedene Vorgehen des Kriticismus und der empirischen Psychologie, deren Verwechslung nur unphilosophischen Philosophirern nachgesehen werden kann. „Die empirische Wissenschaft von der menschlichen Erkenntniss, wie sie im Sensualismus der englischen und französischen Philosophie ausgebildet worden ist, will progressiv verfahren, während Kant regressiv zu Werke geht, indem er die Thatsache der Erkenntniss als gegeben annimmt.“

Es mag nun bestritten werden, dass Kant eine „Wissenschaft der menschlichen Erkenntniss“ in ihrem ganzen Umfange ausgeführt, jedenfalls bleibt ihm das Verdienst der Problemstellung, welche der kritischen Philosophie den Weg gebahnt hat. Die Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori ist ein Grundproblem der „Kritik der reinen Vernunft“. Die Untersuchung der analytischen Urtheile und der empirischen Erkenntniss liegt nicht auf ihrem Wege. In einer vollständigen Erkenntnisstheorie dürften gleichwohl auch diese untersucht werden. Nachdem aber jeder Fortschritt im Erkennen auf synthetischen Urtheilen beruht, hat uns Kant vor die Frage nach der Möglichkeit des Fortschreitens im Erkennen, vor das grösste Erkenntnissproblem gestellt.

§. 3. Nicht ob synthetische Urtheile a priori möglich sind, ob Erkenntniss möglich ist, sondern wie sie möglich ist, das ist die Frage. Wir haben die Thatsache der Erkenntniss mit Kant angenommen. Denn in der Frage, ob Erkenntniss möglich ist, wird schon vorausgesetzt, dass Erkennen möglich ist. Selbst das vermeintliche Erkennen der Unmöglichkeit desselben ist nicht ohne die Annahme der Möglichkeit zu denken. Die Lösung dieses Problemes wäre eine contradictio in adjecto. Die Thatsache des Erkennens

*) Vgl. F. Harms. Die Philosophie seit Kant. (Berlin, Th. Grieben.) 8. Bd. der Bibliothek für Wissenschaft und Literatur.

als Voraussetzung jedes Forschens einmal angenommen, handelt es sich nun um die Erforschung der Möglichkeit, d. i. der Bedingungen und Grenzen des Erkennens, bei Kant — um die Untersuchung der synthetischen Urtheile a priori. Die Problemstellung führt uns zunächst zur Frage, wo unsere Erkenntniss anfange. Die Frage nach dem Ursprung und nach den Grenzen des Erkennens gibt uns die beiden Pole des Erkenntnissproblems. Die erste Frage ist in der Einleitung zur „Kritik der reinen Vernunft" gestellt, die zweite steht im Brennpunkte der in derselben gelösten erkenntnisstheoretischen Probleme. Wir wenden uns zur ersten Frage: über den Ursprung des Erkennens, und werden durch sie zur Untersuchung des Unterschiedes der reinen und empirischen Erkenntniss geführt.

„Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnissvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst? — Der Zeit nach geht also keine Erkenntniss in uns der Erfahrung vorher und mit dieser fängt alle an. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntniss ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen (durch sinnliche Eindrücke blos veranlasst) aus sich selbst hergibt."*) Es ist wohl zu verstehen, dass es sich bei Kant nicht um angeborene Erkenntnisse, noch weniger etwa um die Rückerinnerungen des Platon handelt, die mit der Lehre von

*) Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. Einleitung 1.

der Metempsychose in Zusammenhang stehen, sondern immer um erworbene Erkenntnisse. Es gibt also keine Erkenntniss vor aller Erfahrung und die Erkenntniss a priori entspringt erst mit der empirischen der Erkenntniss a posteriori. Der Anfang aller Erkenntniss liegt in der Erfahrung, daraus folgt aber nicht, dass auch in der Folge jede Erkenntniss aus der Erfahrung entspringe. Ein scharfsinniger Kritiker der Kantischen Philosophie findet den Grund für Missbrauch und Missverständniss des Kantischen a priori in der temporalen Bedeutung, die demselben von „Epigonen" der Kantischen Philosophie beigelegt worden ist.*) Um das Verständniss der Elemente des Kriticismus nicht im Voraus unmöglich zu machen, muss festgestellt werden, dass derselbe durch die Annahme dieser temporalen Bedeutung aufhört ein „begreifliches Ganze" zu sein.

Das a priori bedeutet also keineswegs: aller Erfahrung vorhergehend oder angeboren, sondern nur unabhängig von aller Erfahrung im Einzelnen und wohlerworben durch die subjective Verarbeitung des Angeschauten und Erfahrenen auf dem Wege des Denkens. Unser Intellect ist einem subtilen Resonnanzboden vergleichbar, welcher der auf ihn von aussen einwirkenden Schwingungen bedarf, von dessen ursprünglichen Eigenschaften aber die Klarheit des Tones ebenso sehr wo nicht viel mehr als von der äusseren Einwirkung abhängt. So hängt auch unsere Erfahrungserkenntniss sehr wesentlich davon ab, „was unser eigenes Erkenntnissvermögen (durch sinnliche Eindrücke blos dazu veranlasst) aus sich selbst hergibt." Die tägliche Erfahrung lehrt uns ja, dass die Erkenntnissthätigkeit bei der gleichen Summe von Einwirkungen und Eindrücken eine sehr verschiedene ist, und dass die gleiche Summe von empirischen Erkenntnissen die Erkenntniss des Einen in viel höherem Maasse als die des Andern erweitern und fortschreiten lassen kann. Es ist also einleuchtend, dass

*) Vgl. F. Harms. Die Philosophie seit Kant. a. a. O.

das Resultat dieses Processes, die Erkenntniss selbst, nicht durchaus und fertig aus der Erfahrung (im Sinne der äusseren Einwirkung) gewonnen wird. Doch nennt Kant eine solche Erkenntniss, welche wir etwa aus einer allgemeinen, aber doch aus der Erfahrung gewonnenen Regel entlehnt haben, keine reine Erkenntniss a priori. Eine solche ist ihm vielmehr diejenige, die nicht von dieser oder jener, sondern die „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfindet.“ Dass es nun auch solche gebe, beweist zunächst die Mathematik. Immer aber muss hervorgehoben und eindringlicher, als es von Kant selbst geschah, betont werden, dass keine Erkenntniss vor aller Erfahrung beginne und dass demnach das a priori selbst erst mit dem a posteriori beginne oder der Erfahrungserkenntniss immanent sei.

§. 4. Die Mathematik und der mathematische Theil der Physik verbürgen uns Erkenntnisse a priori, aber selbst der „gemeine Verstand“ ist nach Kant niemals ohne dieselben. Die wichtigsten Errungenschaften der bewussten wissenschaftlichen Forschung verdanken wir Erkenntnissen a priori, zu welchen durch das Experiment erst die Probe geliefert und ein „Correlat“ in der Erfahrung gesucht wurde. Dies wird von der Geschichte ebensowohl, als von den Vorgängen der zeitgenössischen Forschung bestätigt. Ueberall ist es eine Erkenntniss a priori, welche durch empirische Forschung und Experimente den Thatsachenbeweis für ihre Richtigkeit erstrebt. Nur in seltenen Fällen führt das Kleingewerbe in der Wissenschaft oder das planlose Experimentiren zu wichtigen Entdeckungen, während das bewusste, durch die Erkenntniss a priori veranlasste Experiment durch Thatsachenbeweise das Resultat der apriorischen Erkenntnissthätigkeit bestätigt und dadurch zu den fundamentalen Wahrheiten der Wissenschaft führt. Wenn dies feststeht, so ist die Erkenntniss a priori das tertium comparationis und das Charakteristikon aller Wissenschaften als solcher und trägt wesentlich zum Zustandekommen der Erfahrung im subjectiven Sinne

selbst bei. Dies führt uns auf das Merkmal jeder Erkenntniss a priori, wie jeder Wissenschaft. Dies Merkmal ist nach Kant Nothwendigkeit und Allgemeinheit. ad 1. „Es kommt hier auf ein Merkmal an, wodurch wir sicher ein reines Erkenntniss vom empirischen unterscheiden können. Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne.“ ad 2. „Erfahrung gibt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), so dass es eigentlich heissen muss: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme.... Wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urtheile wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnissquell desselben, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses a priori. Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntniss a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander.“*) Für das Vorkommen nothwendiger und allgemeiner Urtheile a priori liefern vor allem die Sätze der Mathematik zahlreiche Beispiele. Aber auch der „gemeinste Verstandesgebrauch“ soll solche bieten.

§. 5. Hume stellt in seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ die Behauptung auf, dass die Kenntniss von der Verknüpfung von Ursache und Wirkung „in keinem Falle durch Schlüsse a priori, sondern lediglich durch die Erfahrung“ zu erlangen ist und bezeichnet als Grund unserer Kenntniss von derselben die Gewohnheit. „Die Vernunft kann nie über Existenz und Thatsachen etwas bestimmen, wo sie nicht durch die Erfahrung unterstützt wird“.**) Kant polemisirt gegen Hume, indem er gerade diese Verknüpfung als Beispiel einer Erkenntniss a priori im „gemeinsten Verstandesgebrauche“ nachweist. Er bemüht sich überdies die Unentbehrlichkeit derselben zur Möglichkeit der Erfah-

*) Kr. d. r. V. 2. Aufl. Einl. II. p. 4 ff.

**) D. Hume. Untersuchung über den menschlichen Verstand, neu übersetzt von Tennemann. 1793. Jena.

rung selbst darzuthun. Die Summirung der Kräfte und Widerstände, die Erfahrung selbst als die im Intellect zu Stande kommende Summe von Eindrücken und empirischen Erkenntnissen, entsteht in diesem subjectiven Sinne nicht ohne Erkenntniss a priori, durch welche das Einzelne allgemeinen und nothwendigen Regeln untergeordnet wird. Die Behauptung Hume's, dass „alle Gesetze der Natur, alle Wirkungen der Körper ohne Ausnahme blos durch die Erfahrung erkannt werden", erleidet allerdings die von sehr „exakten" aber philosophischen Forschern adoptirte Modification, dass die Unterwerfung der Phänomene des Lebens unter die Herrschaft des Gesetzes ohne Urtheile a priori überhaupt nicht zu Stande kommen kann. Umsomehr scheint also die Philosophie einer Wissenschaft zu bedürfen, welche die Möglichkeit, die Bedingungen und den Umfang aller Erkenntnisse a priori und kritisch zu bestimmen hätte.... So weit verfährt Kant kritisch. Wo er dann über den Kreis aller möglichen Erfahrung hinausgeht, um sich Problemen zuzuwenden, denen überhaupt kein Correlat in der Erfahrung gegeben werden kann, hören wir auf, seine Lehrmeinungen zum Ausgangspunkt unserer erkenntnisstheoretischen Untersuchungen zu machen. Es ist aber keine Gefahr, dass durch solche Abschweifungen in das Gebiet der von ihm selbst am radicalsten angegriffenen „Metaphysik" der Werth seiner Erkenntnisskritik beeinträchtigt werde.

Die Untersuchung der Möglichkeit der Erkenntnisse a priori führt uns zunächst zum Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile... Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A enthalten ist, oder B liegt ganz ausser A, obzwar es mit demselben in Verknüpfung steht. Das erste Urtheil ist analytisch, das zweite synthetisch. Ersteres kann auch ein Erläuterungs-, letzteres ein Erweiterungsurtheil heissen. „Erfahrungsurtheile als solche sind insgesammt synthetisch." Es ist immer eine Erweiterung der Erkenntniss damit verbunden. Wie aber steht es um die synthetischen Urtheile a priori?

§. 6. Kant untersucht die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori in der Mathematik, ohne dass er die allgemeinsten Voraussetzungen einer Lösung dieses Problems abgehandelt hätte. Dieser Umstand hat eine Lücke in die Darstellung seiner Philosophie gebracht. Es scheint nämlich, als fehle es an einem „idealen Begriff der Erkenntniss", der ihre Möglichkeit, ihr Ziel und den Maassstab ihrer Beurtheilung enthielte, welcher von manchen philosophischen Forschern als „Grundlage" der Erkenntnisskritik verlangt wird. Dennoch ist ein solcher Begriff in der Kritik vorhanden, nur dass er nicht erst begründet, sondern als bekannt angenommen wird. Das ist der Begriff eines „Dinges an sich", „den man wohl den Begriff a priori κατ' ἐξοχήν der Kantischen Philosophie genannt hat und in dem der Charakter ihrer ganzen Denkweise enthalten ist."*) Dieser wird bei Kant als Maassstab der Erkenntnisskritik angenommen, wie er ihn denn auch zur Untersuchung der Möglichkeit aller Erkenntnisse und zur Lösung der Frage von den synthetischen Urtheilen a priori verwendet. Eine gründliche Untersuchung dieses Begriffs ist aber erst nach allen Missbräuchen und Missverständnissen, zu welchen derselbe der absolutistischen Philosophie willkommenen Anlass geboten hat, in unseren Tagen versucht und damit eine neue Bahn für die erkenntnisstheoretische Forschung eröffnet worden, deren Ergebnisse am passenden Orte erwähnt werden sollen. Hier genügt der Hinweis, dass in allen theoretischen Wissenschaften synthetische Urtheile a priori enthalten sind und zwar als Principien, was nach den Kantischen Argumentationen am besten an der Mathematik und Physik eingesehen werden kann. „Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch (z. B. $7 + 5 = 12$), welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt, da es dann klar einleuchtet, dass, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir,

*) F. Harms. Die Philosophie seit Kant. a. a. O.

ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der blossen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten."*) Ganz analog erweisen sich alle Sätze der „reinen Geometrie und Naturlehre" als synthetische Urtheile a priori. Die synthetischen Erkenntnisse a priori in der „Metaphysik", die uns über alle Erfahrung hinausführen, leiten hinüber zu einer Transcendentalphilosophie, welcher die Vernunftkritik selbst ihre Grenzen absteckt. Die Erkenntnisskritik tritt eben an die Stelle der dogmatischen Metaphysik, die sie vernichtet.

§. 7. Die alte Architektonik der systematischen Philosophie und das Festhalten an überkommenen Schemen hat die Vernunftkritik noch vielfach beeinträchtigt. Das Forschen nach dem „Unbedingten" hat auch den kritischen Philosophen in die krümmungsreiche Bahn der Transcendentalphilosophie getrieben, als welche sich denn auch die Vernunftkritik selbst an manchen Stellen im Gegensatze zu den eigentlichen Aufgaben des Kriticismus ankündigt. „Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach Alles, was die Transcendentalphilosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transcendentalphilosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analogie nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntniss a priori erforderlich ist."**) ... Es scheint mir aber, als ob dort, wo die Transcendentalphilosophie im Wortsinn als Wissenschaft der Erkenntniss „ausserhalb" aller Erfahrung, als Wissenschaft des Unbegreiflichen, was eine contradictio in adjecto ist, anfängt; die Erkenntnisskritik und die „Kritik der reinen Vernunft" am Ende angelangt wäre, wenn wir jene nicht durchaus im kritischen Sinne gelten lassen und den obigen Satz so formuliren wollen: Zur Kritik der reinen Vernunft gehöre Alles, was die Transcendentalphilosophie ausmacht, zum Behufe der kritischen Untersuchung der Natur

*) Kr. d. r. V. 2. Aufl. p. 19 ff.
**) Kr. d. r. V. 2. Aufl. p. 28 ff.

des Intellects, aus welcher selbst ihre Probleme hervorgehen und sich erklären lassen. Zuvörderst aber gehöre zum Geschäft derselben eine Untersuchung über Möglichkeit, Bedingungen, Ziele und Grenzen des Erkennens, wodurch die philosophische Wissenschaft und die Erkenntnisstheorie insbesondere erst zur Wissenschaft des Erkennens, zur „Wissenschaft der Wissenschaften" wird. Dahin weist auch der Ausspruch Kants: „Die Kritik der Vernunft führt aber zuletzt nothwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man ebenso scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum Skepticismus."*) Dieser ist allerdings ein nothwendiges und heilsames Regulativ für die intellectuelle Thätigkeit und die wissenschaftliche Arbeit, aber gewiss nicht das Ziel des menschlichen Erkennens, das auf Erweiterung und Fortschritt gerichtet ist. Um aber in dieser Bahn sicher zu gehen, ist es nothwendig, dass die Natur des Intellects selbst untersucht und vor Allem die Möglichkeit, die Bedingungen und Grenzen des Erkennens kritisch erforscht werden, um die Grenzen im Denkprocesse zu markiren, über welche hinaus alle Speculation zu keiner fruchtbaren Erkenntniss mehr gelangt. Das ist die Aufgabe der Erkenntnisstheorie, deren Probleme im Brennpunkt der philosophischen Forschung stehen und gelöst werden müssen, damit die Ergebnisse der exakten Forschung eine besonnene philosophische Verwerthung für den menschlichen Denkprocess finden können.

II. Kriticistische Studien über Raum und Zeit.

§. 1. Es bedarf, um zu erforschen, wie reine Mathematik oder synthetische Urtheile a priori in der Mathematik möglich sind, des Nachweises, dass es Anschauungen a priori

*) Kr. d. r. V. 2. Aufl. p. 24.

gibt. Wenn nämlich die Anschauungen, welche die Voraussetzung aller mathematischen Erkenntniss sind, selbst in der einzelnen Erfahrung gegeben und zufällig wären, so wäre folgerichtig auch die Giltigkeit der mathematischen Erkenntnisse nur singulär und zufällig. Die nachfolgenden Kantischen Argumentationen führen uns aber zu den Anschauungen a priori. — Die „unmittelbare Beziehungsweise einer Erkenntniss auf Gegenstände" heisst Anschauung. Der Gegenstand selbst muss gegeben sein, d. h. das Gemüth afficiren. Die Fähigkeit, Vorstellungen, durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit werden Gegenstände gegeben, sie allein liefert uns Anschauungen. Durch den Verstand werden sie gedacht, er liefert Begriffe. Alles Denken muss sich direct oder indirect zuletzt auf Anschauungen, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns nur durch sie Gegenstände gegeben werden. Eine gegenstandslose Erkenntniss ist aber gar keine. Das Arbeiten mit solchen Erkenntnissen erinnert an die Luftbauten des Münchhausen. Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, soweit er uns afficirt, heisst Erscheinung. Dieselbe wird auch als der „unbestimmte" Gegenstand einer empirischen Anschauung bezeichnet. Das der Empfindung Correspondirende ist die Materie. Das, was die Ordnung des Mannigfaltigen in gewissen Verhältnissen bewirkt, die Form der Erscheinung. Da diese nicht selbst wieder Empfindung sein kann, ist die Materie aller Erscheinungen a posteriori gegeben. Die Form muss „im Gemüthe" a priori vorhanden sein. Nun sind Vorstellungen, in denen nichts zur Empfindung Gehöriges gedacht wird, rein. Die reine Form der Sinnlichkeit ist reine Anschauung, z. B. Ausdehnung und Gestalt eines Körpers. Eine Wissenschaft von allen „Principien der Sinnlichkeit a priori" ist nach Kant „die transcendentale Aesthetik", das Fundament der „Kritik der reinen Vernunft". Es handelt sich hier um die Isolirung des Sinnlichen und des Gedachten, um die Lostrennung dessen, was zur Empfindung gehört, von den

Formen der Anschauung. Es gibt aber zwei Formen der reinen sinnlichen Anschauung a priori: Raum und Zeit. Möglichkeit, Ursprung und Giltigkeit der Anschauungen a priori sind der Gegenstand unserer Untersuchung. Es ist nicht zu übersehen, dass wir von dem Angeschauten einen Begriff haben. In diesem Sinne spricht Kant von den „Begriffen" des Raumes und der Zeit, obwohl dieselben zunächst keine Begriffe, sondern Anschauungsformen sind. Die Bestimmungen des Raumes und der Zeit sind nur durch Anschauung zu erkennen. Ohne Anschauung sind sie durch keinen Begriff zu bestimmen. Sie sind einzelne Vorstellungen. Es gibt nur einen Raum und eine Zeit. Die Einschränkungen und Modificationen derselben ergeben erst die verschiedenen Räume und Zeitabschnitte. Aus dem oben Gesagten erhellt, dass es „ohne Sinne" keine Anschauung gibt. Dieselbe entsteht durch die Einwirkung der Gegenstände auf die Sinne. Demnach wäre alle Anschauung gegeben, empirisch. Der „Sinn" selbst aber besteht vor aller Einwirkung der Gegenstände. Er ist die „formale Bedingung" zur Entstehung der Anschauungen. Dies führt uns zu den Anschauungen a priori.

§. 2. Mittelst des „äusseren" Sinnes stellen wir uns Gegenstände ausser uns insgesammt im Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Grösse und ihre Wechselbeziehung bestimmt. Der „innere" Sinn gibt keine Anschauung von der Seele als Object. Aber es ist doch die Anschauung ihres Zustandes nur unter einer Form möglich, so dass nämlich Alles unter Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen oder Verhältnisse der Dinge, die ihnen auch ohne Anschauung zukommen, oder sind es Formen, die nur an der Form der Anschauung haften, an der „subjectiven Beschaffenheit des Gemüths", wie Kant sagt, ohne die diese „Prädicate" nichts zu kommen? Seine Antwort auf diese Frage lässt sich im Folgenden zusammenfassen... Erörtern wir zunächst den Begriff des Raumes. 1. Der Raum ist kein „empirischer Begriff", der „von äusseren Erfahrungen abgezogen" worden

ist; indem die Vorstellung des Raumes selbst schon vorhanden sein muss, damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser uns bezogen werden. Sie kann nicht aus Verhältnissen äusserer Erscheinungen durch Erfahrung erborgt sein, denn die äussere Erscheinung ist selbst erst durch diese Vorstellung möglich.

2. Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zu Grunde liegt. Er ist selbst die Bedingung der Möglichkeit der (als wirklich erkannten) Erscheinungen; nicht eine von ihnen abhängige Bestimmung, vielmehr eine Vorstellung a priori, die allen äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt.

3. Der Raum ist kein discursiver (allgemeiner) Begriff von Verhältnissen der Dinge, sondern „reine Anschauung". Man kann sich eben nur einen einzigen Raum vorstellen. Die sogenannten vielen Räume sind nur seine Theile, die in ihm gedacht werden müssen.

4. Der Raum wird als unendliche Grösse vorgestellt. Kein Begriff als solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht. Also ist — schliesst Kant seine metaphysische Erörterung des Raumes — die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff. — Nun bestimmt die Geometrie die „Eigenschaften" des Raumes synthetisch und a priori. Aus einem „blossen Begriff" lassen sich aber keine Erkenntnisse über den Begriff hinaus erzielen. Er muss daher Anschauung und zwar Anschauung a priori sein. (Alle Sätze der Geometrie sind apodiktisch.) Diese Anschauung kann daher nur im Subjecte als „formale Beschaffenheit" desselben, von Objecten afficirt zu werden und dadurch unmittelbar Vorstellungen, Anschauungen von denselben zu bekommen, ihren Sitz haben, also nur die „Form des äusseren Sinnes" sein.

Daraus folgt: A. Der Raum ist keine Eigenschaft irgend welcher Dinge an sich, keine an den Gegenständen haftende Bestimmung oder Beziehung derselben. B. Der Raum ist die Form aller Erscheinungen des äusseren Sinnes, d. h. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein äussere Anschauung möglich ist. Die Bedingungen der Sinnlichkeit sind nicht Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur der Erscheinungen. Der Raum befasst alle äusseren Erscheinungen, nicht alle „Dinge an sich". Alle Dinge sind neben einander im Raume, wenn sie als Gegenstände der sinnlichen Anschauung gelten. Der Raum ist real bezüglich der äusseren Erscheinungen, ideal aber in Rücksicht auf die Sinnlichkeit. Er hat empirische Realität aus der äusseren Erfahrung; sonst aber transcendentale Idealität, denn er wird nichts, wenn wir die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas den „Dingen an sich" zu Grunde liegendes betrachten.

So weit sind wir der Argumentation Kants gefolgt. Eine Prüfung und Kritik derselben wurde auch in jüngstvergangener Zeit von namhaften Erkenntnisstheoretikern versucht. Dieselbe erscheint in einer so wichtigen Frage heute noch geboten.

§. 3. Die „metaphysische Erörterung" des Begriffes der Zeit bei Kant ergibt im Wesentlichen folgende Sätze. 1. Die Zeit ist kein „empirischer Begriff"; denn dem Zugleichsein und der Aufeinanderfolge liegt schon vor der Wahrnehmung die Vorstellung der Zeit „a priori" zu Grunde. 2. Sie ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zu Grunde liegt. Die Erscheinungen selbst lassen sich aufheben, die Zeit hinsichtlich derselben nicht. Sie ist a priori gegeben. In ihr allein ist die Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. 3. Sie hat nur eine Dimension. Verschiedene Zeittheile sind nie zugleich, sondern nach einander, wie verschiedene Räume nie nach, sondern neben einander sind. Das sind die Grundbedingungen aller Erfahrung. 4. Die Zeit ist kein discursiver (allgemeiner) Begriff, sondern eine „reine Form" der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Theile derselben Zeit. Der Satz: verchiedene Zeiten können

nicht zugleich sein, ist ohne Hilfe der Anschauung nicht beweisbar. 5. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch „Einschränkung einer einzigen“ möglich sei. Daher muss die „ursprüngliche“ Vorstellung der Zeit uneingeschränkt sein. — Der Begriff der Veränderung und mit ihm der der Bewegung (Veränderung des Ortes) ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich. Nur in der Zeit können zwei contradictorisch entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich nach einander anzutreffen sein, z. B. das Sein und Nichtsein desselben Dinges am selben Orte. — Wir schliessen hieraus: a) Die Zeit besteht nicht als etwas „für sich“ oder als objective Bestimmung der Dinge, die etwa nach der Abstraction derselben „übrig“ bliebe. Im ersten Falle würde sie auch ohne wirklichen Gegenstand wirklich sein. Im zweiten Fall könnte sie, als den Objecten anhaftende Bestimmung derselben, nicht als Bedingung vorangehen. Sie ist vielmehr die subjective Bedingung aller Anschauungen in uns. b) Die Zeit ist die Form des inneren Sinnes, der Anschauung unseres inneren Zustandes, somit keine Bestimmung äusserer Erscheinungen, sondern des „Verhältnisses der Vorstellungen“ in uns selbst. Die Vorstellung der Zeit ist selbst Anschauung, weil ihre Verhältnisse sich nur an einer äusseren Anschauung ausdrücken lassen. c) Die Zeit ist die formale Bedingung aller Erscheinungen. Der Raum als reine Form äusserer Anschauung ist als Bedingung a priori auf äussere Erscheinungen beschränkt. Da nun alle Vorstellungen als „Bestimmungen des Bewusstseins“ zum inneren Zustand gehören und dieser unter den Bedingungen der Zeit wahrgenommen wird, so ist die Zeit eine Bedingung a priori aller Erscheinungen und zwar unmittelbar der inneren, mittelbar der äusseren. Alle Erscheinungen als Gegenstände der Sinne sind in der Zeit, stehen in Zeitverhältnissen. Wenn wir von der Art der inneren Wahrnehmung und der durch sie vermittelten äusseren Wahrnehmungen absehn, ist die Zeit nichts. Objectiv giltig ist sie demgemäss nur für Erscheinungen als Gegenstände der Sinne, nicht aber, wenn von der Sinnlichkeit unserer Anschauung abstrahirt würde, für „Dinge an sich“. Daher ist die Zeit eine „subjective Bedingung“ der menschlichen Anschauung, ausser dem Subjecte aber nichts. Nichtsdestoweniger besitzt sie empirische Realität und objective Giltigkeit für alle Gegenstände der Sinne, denn diese sind alle in der Zeit. Unsere Anschauung ist aber stets sinnlich. Daher gibt es in der Erfahrung kein Ding, das nicht unter Bedingungen der Zeit steht. Ueber die Erfahrung hinaus aber gibt es für sie keine „absolute“ Realität. Hierin besteht nach Kant ihre „transcendentale Idealität“, insoweit sie nach Abstraction von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung gar nichts ist und den Dingen weder subsistirend noch inhaerirend zukommt... Ohne Kritik der Vorstellungen von Raum und Zeit gibt es keine Analysis der Wirklichkeit und keine Erkenntnisstheorie.

§. 4. Zusammenfassung. — Die Vorstellungen vom Raum und von der Zeit sind ursprüngliche Anschauungsweisen des Intellects, welche in der Form (= Organisation) unserer Sinne ihren Grund haben. Die sog. psychologische Deduction, welche sie aus einzelnen Sinnesempfindungen herleitet, ist nur die Erzählung des Vorganges „wie aus dem ursprünglichen Chaos der sinnlichen Empfindungen hinterher und durch zufällige Umstände die in Raum und Zeit geordnete Welt entsteht.“ Eine der interessantesten Deductionen dieser Art finden wir bei J. J. Rousseau („Emil“ I. Buch), wo er zeigt, wie wir zum Begriff des Raumes gelangen. Die Stelle ist merkwürdig genug, um ihre Wiederholung gerechtfertigt erscheinen zu lassen. „Nur durch Bewegung lernen wir, dass es Dinge gibt, die nicht Wir sind, und nur durch unsere eigene Fortbewegung erhalten wir einen Begriff von dem Raume. Eben weil das Kind diesen Begriff noch nicht hat, so streckt es ohne Unterschied seine Hand aus, um einen Gegenstand zu ergreifen, den es berührt, sowie einen, der hundert Schritte von ihm ist. Ihr haltet diese Bemühung für ein

Zeichen der Herrschsucht, für einen Befehl, den es entweder dem Gegenstande gibt, um herbei zu kommen oder Euch, ihm denselben herbeizuschaffen. Nichts von diesem. Es rührt bloss daher, dass es die Gegenstände, die es anfänglich in seinem Hirn sah, späterhin an seinem Auge, jetzt im Bereiche seiner Arme erblickt, und keine andere Idee vom Raume hat, als dass es überall hin gelangen könne. Man gehe daher viel mit dem Kinde herum, bringe es von einem Orte zum andern, damit es den Wechsel der Örtlichkeit fühle, damit es dadurch lerne, über Entfernungen zu urtheilen."

Weit entfernt, die Nutzanwendung dieser interessanten Stelle für die ersten Anfänge der Erziehung bestreiten zu wollen; ersehen wir doch, dass dieselben nur eine Beschreibung und Erzählung primitiver psychologischer Vorgänge enthält, eine Erklärung unserer Vorstellung vom Raume aber keineswegs darin enthalten ist. Denn Bewegung selbst setzt schon ein „Bewegliches im Raume" voraus, und selbst die primitivste Vorstellung des Kindes enthält schon die Anschauung der Gegenstände im Raume; wenn auch das Maass der Entfernung und die Unterscheidung der Relationen der Erscheinungen anders beschaffen sind, als auf höheren Stufen der Entwicklung des Intellects. Allerdings ist andererseits die Bewegung der experimentelle Nachweis für die empirische Realität der Wahrnehmung der Dinge im Raume und in der Zeit, insoweit sie uns im Gegensatze zu dem Nebeneinander der Erscheinungen im Zustande der Ruhe, das Nacheinander derselben bei stattfindender Ortsveränderung zum Bewusstsein bringt. Manche suchen in der Relation der Objecte untereinander und der Objecte zum Subject, in dem Auseinandersein, der partiellen und totalen Durchdringung der Gegenstände unserer Wahrnehmung das Wesen des Raumes. Es scheint aber eben dieser Relation, welche sich consequent als ein Auseinander, Neben- und Ineinander darstellt, schon die klare Vorstellung des Raumes zu Grunde zu liegen; da wir uns diese Relation der Gegenstände nicht anders als in den Formen unserer sinnlichen Wahrnehmung, nicht anders als im Raume vorzustellen vermögen. Denn, wenn wir auch diese Objecte hinwegzudenken vermöchten, bliebe doch die Vorstellung des Raumes als uneliminirbarer Rest zurück, wie die Luft im schädlichen Raum einer Luftpumpe. Gewiss gewinnt die Vorstellung des Raumes erst durch die erwähnte „Relation" empirische Realität. Er ist aber nicht erst durch dieselbe bedingt, sondern im Gegentheil selbst die Bedingung für das Erkennen dieser Relation, das in aller Veränderung der Relation Gleichbleibende, die (allgemein menschlich) subjective Bedingung aller Objectivität.

Nicht um eine „metaphysische" Deduction des Raumes und der Zeit handelt es sich hier, welche z. B. bei Herbart und Schelling von einem „intelligiblen" Raume und einer intelligiblen Zeit ausgeht, um aus denselben den „sinnlichen" Raum und die sinnliche Zeit herzuleiten. Dieses Verfahren widerspricht durchaus einer kritischen Erkenntnisstheorie, welche nicht aus dem Übersinnlichen die sinnlich wahrnehmbare Welt zu construiren, sondern aus begreiflichen Principien die Thatsachen des Bewusstseins und der Erkenntnissthätigkeit zu erklären hat. Wir glauben vielmehr (mit Kant) annehmen zu müssen, dass wir vermöge der Organisation unserer Sinne die Gegenstände ausser uns nicht anders als in Verhältnissen des Raumes und der Zeit, des Nebeneinander und Nacheinander anzuschauen und vorzustellen vermögen. Wenn wir von den Gegenständen unserer Wahrnehmung Alles abstrahiren, was die Materie unserer Empfindungen ausmacht, durch welche dieselben wie etwa durch Farbe, Geruch, Härte auf unsere Organe wirken; so bleiben die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse zurück, ohne die wir jene gar nicht als Gegenstände einer „möglichen Erfahrung" zu denken vermögen. Es bleibt dabei nahezu gleich, ob ich die Welt als Produkt meines Vorstellens, oder ob ich mich selbst als Glied der Aussenwelt in der Relation der Objecte unter einander denke. Immer vermag ich die ganze Er-

scheinungswelt nur in denselben Verhältnissen des Raumes und der Zeit vorzustellen, welche daher, nicht weil sie die Existenz der Dinge selbst, (was ich nicht weiss, da ich es nicht vermag, dieselben unter anderen als den subjectiven Bedingungen meiner Organisation vorzustellen), sondern weil sie meine Erkenntnissweise von denselben und ihren Relationen bedingen, nicht als Eigenschaften der Dinge selbst, sondern als Formen meiner Anschauung von den Dingen betrachtet werden müssen. Immerhin aber wird es, um nicht in einen subjectiven Illusionismus und Traumidealismus zu verfallen, dringend geboten sein, diese „Subjectivität" nicht als eine individuelle, sondern vielmehr als eine allgemein menschliche zu bezeichnen; insoweit von ausnahmsweisen pathologischen Erscheinungen abgesehen, dieselbe Vorstellungsweise sich als allgemeine Thatsache des menschlichen Bewusstseins, unter normalen Verhältnissen dem menschlichen Intellect eigenthümlich darstellt. Anders aber verhält es sich m. E. mit dem Verhältniss unseres Intellects zur empirischen Realität unserer Wahrnehmung der Dinge in Raum und Zeit auch bei Kant nicht, dessen Erkenntnisstheorie m. E. erst durch Schopenhauer zu einem Pendant des Berkeley'schen „Idealismus" verarbeitet worden ist.

Kant unternahm es, die Erfahrung durch die „subjectiven" Anschauungsformen von Raum und Zeit und durch die nicht minder „subjectiven" Verstandesbegriffe der Kategorien zu erklären. Wir nehmen Alles in den Formen von Raum und Zeit wahr. Der vielfältige Stoff unserer Sinneswahrnehmungen wird vom Verstande nach den Gesetzen unseres Denkens verknüpft, worauf die Erweiterung und der Fortschritt unserer Erkenntniss in letzter Instanz zurückzuführen sind. Auch die „Verstandesbegriffe" sind subjectiv, als Folge der dem menschlichen Intellect eigenthümlichen Denkgesetze. Sie bilden mit den sinnlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit die subjectiven Bedingungen aller Erfahrung, wohlverstanden im subjectiven Sinne, als der Summe der Erkenntnisse von allen Gegenständen unserer Wahrnehmung, also aller Vorstellungen, denen etwas in der Erfahrung im objectiven Sinne correspondirt.

Es ist wiederholt hervorgehoben worden, dass die Begriffsreihe Kants, in welcher Object, Sinneswahrnehmung, Raum und Zeit, Verstandesthätigkeit, auf einander folgen: auf der Abstraction von „Functionen" beruht, welche in der Wirklichkeit in partieller und hochgradiger Durchdringung und Wechselwirkung vorhanden sind und daher (vom Standpunkte der neueren Forschung) physiologisch-psychologischen Processen angehören. Aber alle „Abstractionen" desselben berechtigen nicht zu dem Schlusse, den einige transcendentale Idealisten als Anbeter des Kantischen Buchstaben, wie insbesondere auch Gegner der Kantischen Philosophie daraus gezogen haben, dass wir überhaupt keine Kenntniss von der äusseren Welt haben. Grade Schopenhauer hat oft genug diese Kehrseite der „transcendentalen Aesthetik" als intrinseke Consequenz der Kantischen Lehre hervorzukehren gesucht und zur Verzerrung der Kantischen Theorie von Raum und Zeit nicht wenig beigetragen. Es ist aber an der Zeit, Kant gegen die Ehre, der Gründer des Illusionismus in der deutschen Philosophie zu sein, zu vertheidigen; eine Ehre, gegen welche sich der auf dem „fruchtbaren Bathos der Erfahrung" stehende Philosoph, der die Ergebnisse der entwickelungstheoretischen Forschung und manche Lehre Darwins anticipirt hat, verwahren zu müssen glaubte, als er sagte: „Die Existenz der Dinge zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen." — Kant zeigt m. E. nur, dass wir vermöge unserer Organisation die Dinge in Raum und Zeit wahrnehmen und die Relationen derselben unter gewissen Verstandesbegriffen begreifen. Er setzt die Formen unserer Anschauung a priori, nicht aber die Anschauungen und Vorstellungen selbst, welche unabhängig von aller Erfahrung anzuerkennen, ihm nicht in den Sinn kam.

§. 5. Wird nun der Raum als a priorische Form aller äusseren Wahrnehmung, somit als allgemein menschlich

subjective, für die Menschheit im Ganzen daher objective „Anschauungsform“ zugegeben; wie verhält es sich mit dem Einwurf gegen die Behauptung, dass auch die Zeit eine solche „Anschauungsform a priori“ ist? Derselbe gründet sich auf die Wirklichkeit der Veränderungen, die uns der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen beweist, und der daraus resultirenden Wirklichkeit der Zeit, in welcher alle Veränderungen vor sich gehen. Wir finden eine Erwiderung auf diesen Einwurf bei Kant. — „Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjective Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht das Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Object anzusehen. Wenn aber ich selbst oder ein anderes Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniss geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unserer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr (nach dem oben Angeführten) nicht zugestanden werden. Sie ist nichts als die Form unserer inneren Anschauung. Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloss am Subjecte, welches sie anschauet. (NB. Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heisst nur, wir sind uns ihrer als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des inneren Sinnes bewusst. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung.)*)“ ... Man sieht wieder das Streben nach dem Absoluten und Unbedingten, das den Widerstreit der

*) Kant, „Kritik der reinen Vernunft“. 2. Aufl. I. Bd. p. 64 ff.

Meinungen befördert. Die Frage aber, ob die Zeit auch „absolute Realität“ habe, liegt, wie mir scheint, bereits ausserhalb der Grenzen unserer Erkenntnissthätigkeit, welche es allerdings mit der empirischen Realität zu thun hat, mit der einzigen Realität, deren Untersuchung im Bereiche unserer Organisation liegt.

Kant selbst tritt genugsam für die Unentbehrlichkeit der Erfahrung ein und bezeichnet alles Vorstellen und jede Erkenntnissthätigkeit, die ohne Rücksicht auf alle mögliche Erfahrung vor sich geht, als werthlos. Der Kantische Standpunkt in Betreff der „empirischen Realität“ der Aussenwelt scheint mir zur Genüge markirt durch die folgenden Aussprüche. — „Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äussere Gegenstände bloss Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen. Also existiren ebensowohl äussere Dinge, als ich selbst existire.“ „Das blosse aber empirisch bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raume ausser mir.“ Diejenigen, die es sich zur Lebensaufgabe machen, allen Idealismus als Illusionismus zu perhorresciren, vergessen aber in der Regel, (abgesehen von der durchaus widersinnigen Vertauschung dieser Begriffe) während sie die Objectivität der Empirie über alle Maassen anpreisen; dass zur Erkenntniss, wenn sie überhaupt möglich sein und etwas bedeuten soll, vor Allem ein Subject gehört, und dass ohne die ordnende und formende Thätigkeit desselben, also ohne Erkenntnissthätigkeit, überhaupt kein Erkennen möglich ist. Ebensowenig als es ein Erkennen gibt ohne ein Object, ohne den Stoff, den die Erfahrung, sei es die äussere oder innere Wahrnehmung, darbietet; ebensowenig kann ein Erkennen überhaupt gedacht werden ohne ein Subject und ohne subjective Anschauungsformen, in welchen der Stoff geordnet wird. Es ist nothwendig, dass man die unentbehrliche Wechselwirkung dieser Relation zwischen den „unsere Sinne“ affi-

cirenden Stoffen und den „subjectiven Anschauungsformen" einsehe, ohne die unsere Erkenntnissthätigkeit ein Cirkel mit dem Radius = *O*, im anderen Falle aber mit einem Radius = ∞ wäre. Insoweit wir nun diese Subjectivität unserer menschlichen Organisation und die subjectiven Anschauungsformen als dem menschlichen Intellect eigenthümlich betrachten; ist unsere Erkenntniss allerdings, so lange wir der Empirie nicht den Rücken kehren, allgemein-menschlich-objectiv. Im Einzelnen aber erläutert diese „Subjectivität" unserer Anschauungen den Goethe'schen Satz: „Die Welt, in der wir leben, ist für Jeden von uns eine andere."

Diese „empirische Realität" hat aber unser Gedankengang ergeben, nach welchem Raum und Zeit die subjectiven „Formen" aller sinnlichen Anschauung sind. Unter „absoluter Realität" derselben versteht Kant die Subsistenz und Inhärenz an den Gegenständen der Erfahrung als „Dingen an sich." Er folgert aus der Annahme derselben: „zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit), welche da sind (ohne dass doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu fassen". Im anderen Falle aber „blosse Geschöpfe der Einbildungskraft, welche sogar den mathematischen Lehren in Ansehung wirklicher Dinge ihre Giltigkeit benehmen." Er schliesst damit: dass nur Raum und Zeit „Anschauungen a priori" sind und als ursprüngliche Formen unserer sinnlichen Wahrnehmung betrachtet werden dürfen, nicht aber auch die Bewegung oder Veränderung; da das Bewegliche „im Raum" erst durch den Einzelfall der Erfahrung gegeben wird; die Zeit aber selbst sich nicht ändert, sondern immer nur die Dinge, welche in Zeitverhältnissen stehn. Zeit und Raum aber bleiben unverändert die Anschauungsformen a priori oder die „subjectiven Bedingungen" aller Erfahrung für den menschlichen Intellect.

§. 6. Wir kommen zum Schluss der „transcendentalen Aesthetik": „dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; dass die Dinge, die wir

anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject, oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und gesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt."*) „Es ist also unzweifelhaft gewiss, und nicht bloss möglich oder auch wahrscheinlich, dass Raum und Zeit als die nothwendigen Bedingungen aller (äusseren und inneren) Erfahrung, blos subjective Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältniss auf welche daher alle Gegenstände blosse Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch nur um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen lässt, niemals aber das mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zu Grunde liegen mag."**)

Dieser Gedankengang führt uns bereits zur Erörterung der Begriffe von Sein und Schein, Erscheinung und Ding an sich, Phänomena und Noumena hinüber, die einer besonderen Arbeit vorbehalten bleibt.

Wir schliessen. Können wir wirklich Raum und Zeit nicht als „Eigenschaften der Dinge", aber auch nicht aus der blossen Relation derselben erklären, weil diese Relation des Nebeneinander und Nacheinander, des Auseinanderseins, der Tangenz, der partiellen und totalen Durchdringung schon die Vorstellung des Raumes voraussetzen; wenn uns andererseits die metaphysische Deduction aus Begriffen wie die eines „intelligiblen Raumes" und einer

*) Kant. „Kritik der reinen Vernunft". 2. Aufl. I. Bd. p. 70 f.
**) „Kritik der reinen Vernunft". a. a. O. p. 78.

„intelligiblen“ Zeit über die Grenzen unseres Erkennens in das Gebiet des Uebersinnlichen, des Intellectlosen oder des Ueberintellectuellen führt; so dürfen wir uns der Lehre Kants anschliessen, welche dieselben als die „Formen“ der Erscheinungen erklärt, durch die „Erfahrung“ überhaupt erst möglich wird; aber als Formen, die nicht den „Dingen“ selbst, sondern der Erscheinungsweise zukommen, daher die subjectiven Formen unserer sinnlichen Wahrnehmung selbst sind. Die empirische Realität unseres eigenen Bewusstseins und Daseins vermittelt uns ihre „empirische Realität“ als „Formen a priori“ aller Erscheinungen. Sie haben allgemeine Giltigkeit und Wahrheit für Alles, was wir „sinnlich“ vorstellen. Raum und Zeit haben Realität für die ganze Erscheinungswelt, in der Alles in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen besteht. Es erscheint uns folgerichtig Alles im Raume und in der Zeit, denn wir können uns nichts ausserhalb derselben sinnlich vorstellen. Sowohl der unendliche als der mathematisch begrenzte Raum weisen als Begriffsbildungen auf die Annahme des Raumes als apriorische Form aller äusseren Wahrnehmung hin, die in der „Form der Sinne“ selbst ihren Grund haben muss. Ausgeschlossen erscheint demnach die Annahme des leeren Raumes und der leeren Zeit. Beide sind Abstractionen aus dem vollen Raume und der erfüllten Zeit, die allein wahrnehmbar sind. Durch diese Erfüllung kommt auch erst die Abgrenzung und Unterscheidung der Theile des Raumes, d. h. der empirische Raum einer- und die empirische oder in concreten Theilen gegebenen Zeit andererseits zu Stande. Daraus ergeben sich also die concreten Raum- und Zeittheile. Diese entstehen durch die Relation der Gegenstände im Raume und in der Zeit, welche letztere selbst als „ursprüngliche Anschauungsformen“ unseres Intellects gelten müssen.

III. Sein und Schein ≶ Erscheinung und Ding an sich.

(Phänomena und Noumena.)

§. 1. Wir haben gefunden, dass die Begriffe vom Raum und von der Zeit allgemeine Giltigkeit und Wahrheit für Alles haben, was wir sinnlich vorstellen. Unsere sinnliche Vorstellung zeigt uns nur, wie die Dinge erscheinen, insoweit sie von uns unter den subjectiven Bedingungen unserer Organisation gesehen, angeschaut, wahrgenommen werden. Alle unsere Anschauungen sind eben sinnlich, wir können daher durch sie nur die Erscheinungen der Dinge, nie aber ein „Sein an sich“ erkennen. Wir wissen nichts darüber, dass die Dinge „an sich“ in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen bestehen, sondern nur, dass sie von uns nur so sinnlich vorgestellt werden; dass daher Raum und Zeit zu ihrer „Erscheinungsweise“ gehören. Der Gegenstand „sinnlicher Anschauungen“ ist, (wenn wir den Gedankengang Kants weiter verfolgen), die Erscheinung der Dinge in Raum und Zeit, nicht das „Sein an sich“, welches ein Gegenstand des Denkens, dessen Ziel und Zweck die Erkenntniss des Wesens der Dinge ist. Als die „Formen“ der Erscheinungen also haben Raum und Zeit empirische Realität. Aber die „Erscheinungswelt“ selbst hat erst Realität durch das Dasein eines anschauenden Subjectes einerseits und der Dinge („an sich“?) andererseits, die im Subject Anschauungen hervorrufen. Denn die Erscheinung selbst ist der Gegenstand der Anschauung. Die Erscheinungswelt hat nur Realität, wenn in einem Subjecte Anschauungen entstehen. Diese werden durch die Sinne vermittelt. Es muss aber etwas da sein, was auf die Sinne wirkt, das aber selbst keine Erscheinung ist. Denn es muss, sagt Kant, etwas auf die Sinne gewirkt haben, ehe eine Erscheinung da ist. Jedenfalls also haben alle Erscheinungen zwei Bedingungen. Sie sind weder im Subject, noch im Object für sich allein, sondern nur durch die Relation beider möglich.

Die Behauptung, dass die Erscheinungen nur eine Bedingung, ein anschauendes Subject, haben, ist eine spätere Lehre und gleich manchen anderen gewaltsam auf Kant „zurückgeschraubt“ worden. Damit die Welt der Erscheinungen zu Stande komme, ist, was auch die Speculation hinterher construiren mag, ein anschauendes Subject ebensowohl unentbehrlich, als ein Angeschautes, ein Object. Lassen wir aber das Eine oder das Andere weg, so langen wir geradeswegs bei Berkeley wo nicht wohl gar bei der Mystosophie eines Hrn. v. Hartmann und damit beim Ende aller möglichen Erkenntniss an.

Mit grossem Scharfsinn hat Hr. F. Harms dieser irrigen Auffassung einen Riegel vorgeschoben, indem er die „subjective Bedingung“ der Erscheinungen in eine Formel bringt. „Die Welt der Erscheinungen ist in dem sinnlich anschauenden und vorstellenden Subjecte potentialiter, aber nicht realiter, virtualiter, aber nicht actualiter; ohne dass noch etwas Anderes ist, als dieses Subject, und das in dem Subjecte erst Anschauungen und Vorstellungen hervorbringt, womit in Beziehung der Gegenstand erst eine Erscheinung ist.“ *) Gerade Kant — sagt Hr. Harms treffend — hat den „Begriff der Erscheinung“ bestimmt und geltend gemacht, dass Wahrheit in den Erscheinungen ist. „Denn die Erscheinung ist kein Schein, der uns täuscht, wenn wir ihn auf einen Gegenstand beziehen, sondern sie ist ein Schein, der uns nicht täuscht, wenn wir ihn auf einen Gegenstand beziehen, und der nothwendig auf einen Gegenstand, auf ein Ding „an sich“ (?) bezogen werden muss. Die empirische Realität der Erscheinungswelt, deren Formen Raum und Zeit sind, besteht darin, dass alle Erscheinungen zwei Bedingungen haben, unter denen sie nur möglich sind, und dass in den Erscheinungen ein Schein ist, der uns nicht täuscht, wenn wir ihn auf einen Gegenstand beziehen. Ohne Dinge an

*) Friedrich Harms, „Die Philosophie seit Kant.“ Bibliothek für Wissenschaft und Literatur. 8. Band. Berlin 1876. Theob. Grieben. S. 157 ff.

sich keine Erscheinungen. Ohne Dinge an sich sind Erscheinungen nur ein täuschender Schein. Aber, dass die Erscheinungswelt Täuschung sei, hat Kant nicht gelehrt, sie hat Realität und ist eine Wahrheit, welche aus ihren Bedingungen folgt.“ *)

Kant verbürgt in der „transcendentalen Aesthetik“ die empirische Realität alles sinnlich Wahrgenommenen, der Erscheinungswelt, somit aller Phänomene des Lebens, die sich unserem Erkenntnissvermögen darbieten. Er stellt uns vor das Problem, dass wir vermöge unserer Organisation „Erscheinungen“ der Gegenstände als real wahrnehmen und erkennen, nicht aber Gegenstände „an sich“, ohne dass sie unsere Sinne afficiren. Dieselben aber „an sich“ — ohne Rücksicht auf diese „subjective“ Bedingung, ihrer eigenartigen Einwirkung auf unsere Sinne zu erkennen, ist unmöglich; weil wir naturgemäss keine, von den Bedingungen unserer Organisation unabhängige Anschauung der Dinge gewinnen können. Vermöge dieser Organisation schauen wir, wie gezeigt wurde, dieselben im Raum und in der Zeit an; unter welchen Formen allein sie als Gegenstände unserer sinnlichen Wahrnehmung erscheinen. Unsere Erkenntniss ist daher folgerichtig auf die „Erscheinungen“ der Gegenstände gerichtet. Was daher, abgesehen von aller möglichen Erfahrung, sich noch hinter denselben verbergen mag, ist nicht Gegenstand unseres Erkennens. Es scheint allerdings das Denken, die begriffliche Thätigkeit, noch eine feste Handhabe zur Erlangung weiterer Erkenntnisse zu bieten. In der That geben die Anschauungen für sich nicht die Möglichkeit zur Erweiterung und zum Fortschreiten der Erkenntniss. Dieselben müssen vielmehr auf Begriffe reducirt werden, um überhaupt zu wissen, was der Gegenstand der Anschauung ist. Aber ebenso wenig führen uns Begriffe weiter, die sich nicht auf Anschauung beziehen lassen, kein Correlat in aller möglichen Erfahrung haben.

*) Vgl. F. Harms, „Die Philosophie seit Kant“. a. a. O.

Die Behauptung, dass die Erscheinungen nur eine Bedingung, ein anschauendes Subject, haben, ist eine spätere Lehre und gleich manchen anderen gewaltsam auf Kant „zurückgeschraubt“ worden. Damit die Welt der Erscheinungen zu Stande komme, ist, was auch die Speculation hinterher construiren mag, ein anschauendes Subject ebensowohl unentbehrlich, als ein Angeschautes, ein Object. Lassen wir aber das Eine oder das Andere weg, so langen wir geradeswegs bei Berkeley wo nicht wohl gar bei der Mystosophie eines Hrn. v. Hartmann und damit beim Ende aller möglichen Erkenntniss an.

Mit grossem Scharfsinn hat Hr. F. Harms dieser irrigen Auffassung einen Riegel vorgeschoben, indem er die „subjective Bedingung“ der Erscheinungen in eine Formel bringt. „Die Welt der Erscheinungen ist in dem sinnlich anschauenden und vorstellenden Subjecte potentialiter, aber nicht realiter, virtualiter, aber nicht actualiter; ohne dass noch etwas Anderes ist, als dieses Subject, und das in dem Subjecte erst Anschauungen und Vorstellungen hervorbringt, womit in Beziehung der Gegenstand erst eine Erscheinung ist.“*) Gerade Kant — sagt Hr. Harms treffend — hat den „Begriff der Erscheinung“ bestimmt und geltend gemacht, dass Wahrheit in den Erscheinungen ist. „Denn die Erscheinung ist kein Schein, der uns täuscht, wenn wir ihn auf einen Gegenstand beziehen, sondern sie ist ein Schein, der uns nicht täuscht, wenn wir ihn auf einen Gegenstand beziehen, und der nothwendig auf einen Gegenstand, auf ein Ding „an sich“ (?) bezogen werden muss. Die empirische Realität der Erscheinungswelt, deren Formen Raum und Zeit sind, besteht darin, dass alle Erscheinungen zwei Bedingungen haben, unter denen sie nur möglich sind, und dass in den Erscheinungen ein Schein ist, der uns nicht täuscht, wenn wir ihn auf einen Gegenstand beziehen. Ohne Dinge an sich keine Erscheinungen. Ohne Dinge an sich sind Erscheinungen nur ein täuschender Schein. Aber, dass die Erscheinungswelt Täuschung sei, hat Kant nicht gelehrt, sie hat Realität und ist eine Wahrheit, welche aus ihren Bedingungen folgt.“*)

*) Friedrich Harms, „Die Philosophie seit Kant.“ Bibliothek für Wissenschaft und Literatur. 8. Band. Berlin 1876. Theob. Grieben. S. 157 ff.

Kant verbürgt in der „transcendentalen Aesthetik“ die empirische Realität alles sinnlich Wahrgenommenen, der Erscheinungswelt, somit aller Phänomene des Lebens, die sich unserem Erkenntnissvermögen darbieten. Er stellt uns vor das Problem, dass wir vermöge unserer Organisation „Erscheinungen“ der Gegenstände als real wahrnehmen und erkennen, nicht aber Gegenstände „an sich“, ohne dass sie unsere Sinne afficiren. Dieselben aber „an sich“ — ohne Rücksicht auf diese „subjective“ Bedingung, ihrer eigenartigen Einwirkung auf unsere Sinne zu erkennen, ist unmöglich; weil wir naturgemäss keine, von den Bedingungen unserer Organisation unabhängige Anschauung der Dinge gewinnen können. Vermöge dieser Organisation schauen wir, wie gezeigt wurde, dieselben im Raum und in der Zeit an; unter welchen Formen allein sie als Gegenstände unserer sinnlichen Wahrnehmung erscheinen. Unsere Erkenntniss ist daher folgerichtig auf die „Erscheinungen“ der Gegenstände gerichtet. Was daher, abgesehen von aller möglichen Erfahrung, sich noch hinter denselben verbergen mag, ist nicht Gegenstand unseres Erkennens. Es scheint allerdings das Denken, die begriffliche Thätigkeit, noch eine feste Handhabe zur Erlangung weiterer Erkenntnisse zu bieten. In der That geben die Anschauungen für sich nicht die Möglichkeit zur Erweiterung und zum Fortschreiten der Erkenntniss. Dieselben müssen vielmehr auf Begriffe reducirt werden, um überhaupt zu wissen, was der Gegenstand der Anschauung ist. Aber ebenso wenig führen uns Begriffe weiter, die sich nicht auf Anschauung beziehen lassen, kein Correlat in aller möglichen Erfahrung haben.

*) Vgl. F. Harms, „Die Philosophie seit Kant“. a. a. O.

Sobald wir aber zur Anschauung und damit zu den Gegenständen unserer sinnlichen Wahrnehmung zurückkehren, erkennen wir nur Erscheinungen, nicht aber Dinge „an sich“.

§. 2. Es ist durchaus nothwendig, diese fundamentale Antinomie näher zu untersuchen, um den erkenntnisstheoretischen Kern derselben, den Kant leider nicht genug ans Licht gezogen hat, herauszufinden und für den philosophischen Denkprocess kritisch zu verwerthen. Vor allen Dingen erscheint es hier von Bedeutung, die Exegese kritisch zu beleuchten, welche der Antinomie von neueren Forschern auf erkenntnisstheoretischem Gebiete zu Theil wurde, und gegen deren Schlüsse Kant selbst im Voraus Verwahrung eingelegt hat. Bemerkenswerth scheint mir diesbezüglich die Auffassung des Hrn. O. Caspari zu sein, der in seiner Darstellung der Antinomie zwischen Eleatismus und Heraklitismus, welche uns in der That als der „Generalbass der philosophischen Weltbetrachtung“ bis auf die Philosophie des Darwinismus erscheint, die Kantische Antinomie zwischen Erscheinung und „Ding an sich“ auf die eleatische Lehre vom Schein und dem, hinter allem Schein sich bergenden, Sein reducirt.*) Wirklich liegt es nahe, mit dem von Kant gebotenen Hülfsmittel der kritischen Trennungsweise von empirischer Erscheinung einer- und intelligiblem „Ding an sich“ andererseits, diese Weltbetrachtung der Eleaten philosophisch zu vertiefen, um „sich erkenntnisstheoretisch an sie anzuklammern“.

Ob aber diese Gleichsetzung zweier so analog scheinender Vorstellungsweisen auch philosophisch gerechtfertigt scheint, bedürfte noch der Untersuchung. Hr. Caspari sagt, indem er darauf hinweist, dass die Grundantinomie, die sich zwischen dem Eleatismus und dem Heraklitismus entwickelt, von keiner nachkantischen Richtung, noch weniger

*) Vergl. O. Caspari, „Die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit ff.“ I. Abth. „Die philosophische Evidenz“. (Bibliothek für Wissenschaft und Literatur. 1. Band.) Berlin 1876. Theob. Grieben. V. S. 7 ff.

von Kant selbst, einer selbst nur versuchsweisen Lösung unterzogen wurde: es bedürfe nur weniger Hindeutungen, um sehr bald zu begreifen, „dass die von Kant vollzogene kritische Begriffsscheidung der „Dinge an sich“ und ihrer gegenseitigen empirischen „Erscheinungsweise“ kaum in erhöhtem Maasse eine verbesserte Auflage der altgriechischen Unterscheidungsweise von „Sein“ und „Schein“ war.*) „Will man nun diese fundamentale begriffliche Unterscheidung als eine in zwiefacher Weise mit unserer physisch sinnlichen und geistigen Organisation verknüpfte Auffassung hinstellen, wozu sich weitere Gründe beibringen liessen, so begreift man doch, dass unter solchen Umständen jede gründlich erfasste philosophische Aufgabe darauf hinauslaufen wird, die Ursachen des Scheins aus dem Wesen des Seins herauf aufzudecken, mit anderen Worten den Schein selbst, sowie er sich darbietet, aus seinen Ursachen zu erklären. Setzen wir nun im Sinne des Kantischen Kriticismus, anstatt des altgriechischen Seinsbegriffs das sog. „An sich“ des Weltganzen und anstatt des flüchtigen Scheines die aus dem unbekannten „Sein an sich“ der Welt sich herleitende blosse empirische Erscheinungsweise der Dinge, so leuchtet ein, dass es nicht nur die Aufgabe Kants *in fine* blieb, die intelligible Welt des „An sich“ mit der wahrnehmbaren empirischen Daseinsweise der Dinge zu vermitteln, und zu erklären; sondern, dass diese Erklärungsweise, sobald man Kant's Vermittelungsversuche in seinen späteren, nach der Kritik der reinen Vernunft geschriebenen Arbeiten nicht anerkennen wollte, von den Epigonen in erhöhtem Maasse gefordert werden musste.“**)

Stand nun in der That Kant vor der Antinomie der Eleaten und blieb er bei dem Unterschied zwischen Sein und Schein stehen, ohne eine Lösung der Antinomie selbst zu versuchen? Oder ist das Problem seiner „trans-

*) Vgl. O. Caspari, „Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit“ I. Abth. p. 12 ff.

**) Conf. O. Caspari, „Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit“ I. Abth. a. a. O.

cendentalen Aesthetik" ein anderes? Liegt in der Gegenüberstellung der Erscheinung und des Dinges „an sich" ein Fortschritt oder auch nur eine neue That für die Erkenntnisstheorie?

§. 3. Hören wir Kant selbst, ehe wir in dieser Frage Partei ergreifen oder aus eigener Ueberzeugung Urtheil finden. *Et altera pars audiatur.*

„Wenn ich sage: im Raum und in der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äusseren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüthes beides vor, sowie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser Schein wären. Denn in der Anschauung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich gegebenes angesehen; nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjectes in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object unterschieden wird. So sage ich nicht: die Körper scheinen bloss ausser mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte: dass die Qualität des Raumes und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins gemäss, ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, blossen Schein machte. Dieses geschieht aber nicht nach unserem Princip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen. Vielmehr, wenn man jenen Vorstellungsformen objective Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, dass nicht Alles dadurch in blossen Schein verwandelt werde. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in „Dingen an sich" angetroffen werden müssten; und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem man zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen inhärirendes, dennoch aber

Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenngleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden, so kann man es dem guten Berkley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu blossem Schein herabsetzte; ja es müsste sogar unsere eigene Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden, eine Ungereimtheit, die sich bisher noch Niemand hat zu Schulden kommen lassen."*)

Wir erhalten daher durch unsere sinnliche Wahrnehmung keine Täuschungen. Unsere Sinnesorgane betrügen uns nicht, wenn wir von pathologischen Fällen absehen. Denn, wenn sie uns auch nicht vorstellen, wie die Dinge unabhängig von unserer Subjectivität und ihrer Einwirkung auf dieselbe sind; so zeigen sie uns doch, wie sie uns erscheinen. Mehr aber fordern wir nicht von der Wahrheit der sinnlichen Erkenntniss. Diese Wahrheit fiele weg, wenn die Sinne uns nur verworren und dunkel anschauen liessen, was begrifflich klar und deutlich ist; wie dies denn wirklich der Fall ist bei pathologischen Erscheinungen. Dann wäre freilich alle sinnliche Erkenntniss auch dunkel, verworren, trügerisch, und hätte keinen Gegenstand für die Begriffe des Verstandes. Der Intellect selbst wäre in seinen normalen Functionen gestört. Mit aller Erkenntniss und der Wahrheit der sinnlichen Erkenntniss wäre es zu Ende. Es widerstrebt unserem Verstande aber durchaus, pathologische Erscheinungen als Regel zu betrachten und in ihnen die Entwickelungsgesetze unserer Erkenntnissthätigkeit zu suchen.**) Sehen wir aber von diesen ab, und ver-

*) Vgl. Kant, „Kritik der reinen Vernunft". 2. Aufl. I. Bd. p. 81 ff. p. 84.

**) Nicht genug kann gegen dies verkehrte Verfahren Protest eingelegt werden, welches pathologische Erscheinungen zum Maassstab machen will, als ob dadurch eine normale Wirkungsweise der Gesetze nicht erst recht *per contrarium* erwiesen würde. Ueber diese Psychiatrophilie in der Erkenntnisstheorie habe ich mich öfter geäussert,

weisen sie, wohin sie gehören, in die Pathologie, im äussersten Falle aber in die physiologische Psychologie; so finden wir: dass die Sinne, unter normalen Entwickelungsbedingungen, dem Intellect klare Vorstellungen für die begriffliche Arbeit geben; dass sie keine Täuschungen, sondern Erscheinungen liefern, d. i. keinen Schein, der in einer Störung organischer Functionen, oder in einer Verzerrung der Relation der Objecte seinen Grund hat; sondern einen Schein, der naturgemäss auf einen Gegenstand bezogen wird, wie etwa der Lichtstrahl auf den leuchtenden Körper.

§. 4. Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen der Erscheinungsweise eines Gegenstandes und dem blossen Scheine desselben. Diesen Unterschied hat auch Kant hervorgehoben. Es ist daher unrichtig, ihn der consequenten Verwechslung oder der principiellen Gleichstellung dieser Begriffe zu zeihen. „Die Prädicate der Erscheinung, (sagt er selbst) können dem Objecte selbst beigelegt werden, im Verhältniss auf unsern Sinn, z. B. der Rose die rothe Farbe, oder Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädicat dem Gegenstande beigelegt werden, u. z. darum, weil er, was diesem nur im Verhältniss auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subject zukommt, dem Object für sich beilegt, z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte. Was gar nicht am Objecte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjecte anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung; und so werden die Prädicate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne als solchen beigelegt, und hierin ist kein Schein"*) . . . „Es ist auch nicht nöthig — (heisst es an einer anderen Stelle) — dass wir die Anschauungsart in Raum

so jüngst in meiner Schrift „Gedanken über die Teleologie in der Natur. Ein Beitrag zur Philosophie der Naturwissenschaften". (Anmerkungen und Zusätze) Berlin 1878.

*) Kant, „Kritik der reinen Vernunft". 2. Aufl. I. Bd. Anmerk. p. 82 ff.

und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, dass alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeinheit wegen doch nicht auf, Sinnlichkeit zu sein."*) —

Richtig aber ist es, dass die Erörterung dieses Unterschiedes bei Kant an den meisten Stellen nicht durchsichtig genug ist, und dass in Folge der mangelhaften Terminologie manche Behauptungen zum Schaden der Verständlichkeit zweischneidig werden. Das dürfte auch der hauptsächliche Grund der ihm imputirten Identität seiner Antinomie zwischen Erscheinung und „Ding an sich" mit der uralten Antinomie der Eleaten zwischen Sein und Schein gewesen sein.**) Erscheinungen sind ihm keineswegs Truggebilde der menschlichen Phantasie, oder eines einer endlosen Komödie der Irrungen anheimgefallenen Intellects,***) sondern die Gegenstände aller sinnlichen Wahrnehmung und somit aller möglichen Erfahrung, über welche hinaus das Gebiet des Intellectlosen, oder des Überintellectuellen liegt, auf welchem die Philosophie aufhört, kritisch zu sein; wo überhaupt jedes Wissen, das, unabhängig von den Bedingungen unserer Organisation, nicht erlangt werden kann, aufhört.

Dass aber das Erkennen nicht über diese Grenzen hinausgehe; dass vielmehr das Operiren mit Begriffen nur mit Rücksicht auf den „empirischen" Gebrauch einen Erkenntnisswerth für uns hat; das hat Kant insolange festgehalten, als er wirklich kritisch philosophirte und noch nicht dazu gelangt war, über diese Grenzen unserer sinn-

*) Vgl. Kant, „Kritik der reinen Vernunft". 2. Aufl. I. Bd. Allgem. Anmerkungen z. transc. Aesthetik § 8. p. 85.

**) Vgl. O. Caspari, „Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit". I. Abth. a. a. O.

***) Vgl. Liebmann, „Kant u. die Epigonen". Vgl. auch meine Abhandlung: „Das Ding an sich als kritischer Grenzbegriff". Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. 72. Bd. (neu bearbeitet Cap. IV.)

lichen Organisation und der Welt der Erscheinungen hinaus einen „Platz für das Glauben gewinnen" zu wollen. Darauf kommt er auch consequenterweise immer wieder zurück.

„Dass also der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transcendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinaussieht. Der transcendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatz ist dieser: dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst; der empirische aber, wenn blos auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung bezogen wird."*)

Wäre aber wirklich alle unsere sinnliche Wahrnehmung Trug und der Gegenstand derselben blosser Schein, so wäre eine Rechenprobe unserer Begriffe in der Erfahrung und das Unternehmen, das „Correlat" derselben in der Anschauung zu suchen, völlig werthlos, eine immer sich erneuernde Komödie der Irrungen, der Anstrengungen des Intellects unwerth, die Kosten nicht deckend ...

Es scheinen also allerdings die Antinomieen vom Sein und Schein einerseits und von Erscheinung und „Ding an sich" andererseits sich nicht, wie oft behauptet und von einigen erkenntnisstheoretischen Forschern vermuthet wurde, ganz zu decken. Denn, wenn der Schein mit Unrecht — sei es durch pathologische Zustände des anschauenden Subjectes oder eine unerkannt bleibende Verstellung der Relationen der angeschauten Gegenstände im Raume und in der Zeit — selbst auf einen Gegenstand bezogen wird, indem er eine Veränderung der Erscheinung, als des Gegenstandes der sinnlichen Wahrnehmung selbst in individuell subjectiver Beziehung bewirkt; ist die Erscheinung allerdings der reale Gegenstand unseres Erkennens selbst, dessen empirische Realität der Realität unseres

*) Vgl. Kant, „Kritik der reinen Vernunft." 2. Aufl. II. Bd. p. 156 ff.

Bewusstseins und unserer organischen Functionen gleichwerthig und immanent ist, somit so real und von trügerischem Schein unterschieden, wie unser Bewusstsein vom Dasein und der Einwirkung des ausser uns Befindlichen auf unsere Sinneswerkzeuge von jenem verschieden ist. Demnach wäre die Erscheinung selbst der Gegenstand unserer Wahrnehmung und unseres Erkennens für sich — und nicht etwa blos ein hohler Schein, der uns über die Gegenstände unserer Wahrnehmung consequent zu täuschen vermöchte oder die Attrappe für ein Sein wäre, dessen Wesenheit wir nicht zu entschleiern vermöchten.

Hr. Caspari sucht mit Recht den Grund für diesen modernen „Hyper-Eleatismus", (der, am Ende seiner Speculationen angelangt, in einen Illusionismus und Traumidealismus ausartet, der die Welt in unser Gehirn verlegt und zu einer „Fiction des Verstandes", oder gar die eigene Existenz zu einem trügerischen Spiel des eigenen Intellects macht, und schliesslich das individuelle Dasein mit der ganzen Welt für einen hohlen Schein und ein Gauckelspiel der Phantasie hält), in dem sprichwörtlich und epidemisch gewordenen Suchen des Unbedingten und Absoluten, das über aller Erscheinung stehen und doch innerhalb der Grenzen derselben gefunden werden soll (sic!). Denn selbst die kühnsten unter diesen philosophischen Luftschiffern sind, wie gemeiniglich zugestanden und gegnerischerseits stets neuerdings exemplificirt wird, noch nie über die Atmosphäre unserer „sinnlichen" Organisation hinausgekommen.*) Und das mag denn auch bewirken, dass weder eine radikale Lösung der

*) Vgl. z. B. O. Caspari, „Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit". E. Dühring, „Kritische Geschichte der Philosophie". K. Grün, „Die Philosophie in der Gegenwart". Th. H. Huxley, „Reden und Aufsätze". M. Carriere, „Die sittliche Weltordnung". J. Huber, „Die Forschung nach der Materie." L. Weis, „Idealrealismus und Materialismus." Liebmann, „Kant und die Epigonen" u. „Analysis der Wirklichkeit". Vgl. auch einige Aufsätze des Verf., z. B. „Allgem. Zeitung" Nr. 90. „Beilage z. Allgem. Zeitung" Nr. 68. 69. 91. (1877).

erörterten Antinomie erkenntnisstheoretisch angestrebt, noch die Problemstellung selbst in *foro interno* und bis „auf bessere Zeiten“ der erkenntnisstheoretischen Forschung von der Tagesordnung abgestellt wird. Dieses Bestreben, das Unbedingte und Absolute doch noch für die Philosophie zu retten, hat bekanntlich auch den Königsberger Weltweisen manchen Schritt vom Wege thun, und überdies manches schwierige Stück Weges in der Luftlinie durcheilen lassen; wodurch bedauernswerthe, aber deshalb nicht unausfüllbare Lücken in sein System der kritischen Philosophie gekommen, und die grossen Irrthümer der nachkantischen absoluten Philosophie, wo nicht geradezu herbeigeführt und verschuldet worden sind, doch zumindest historisch begründet erscheinen. Darin liegt aber auch der letzte Grund der Missverständnisse und Missdeutungen mancher Fundamentalsätze der Kantischen Philosophie, zu welcher in hervorragender Linie freilich auch die mangelhafte und zweischneidige Terminologie und insbesondere der Umstand beigetragen hat: dass die überwiegende Mehrzahl der „Epigonen“ am Kantischen Buchstaben festhält, in den Kantischen Geist aber folgerichtig nicht einzudringen vermag oder geneigt ist, der allein den Schlüssel zu dem „Kanträthsel“ enthält, das dem heissen Bemühen manches redlichen Forschers nachzugeben sich nicht bequemt hat. Diese vielbestürmte Festung kann auch nicht von einem einzigen Punkte aus erstürmt werden. Es sind vielmehr einige Positionen da, welche im rastlosen und langsam aber sicher fortschreitenden Kampfe genommen werden müssen. Unter diesen nimmt aber die dargestellte Antinomie einen bedeutenden, wo nicht gar den bedeutendsten Platz ein. Wir dürfen die Mühe nicht scheuen.

§. 5. Schein oder Erscheinung, Sein oder „Ding an sich“, oder Eines im Anderen begriffen? Das ist die Frage. Wir haben gezeigt, dass eine Verwechselung von Schein und Erscheinung keineswegs gestattet und begrifflich unmöglich ist. Wir wissen, dass Erscheinungen nichts anderes sind, als alle Gegenstände jeder möglichen

Erfahrung, sei es der inneren oder der äusseren (in welchem Sinne wir von physio-psychologischen und physikalisch-biologischen Phänomenen sprechen); somit alle Gegenstände unserer Wahrnehmung als solche. Diese können aber nur solche sein, die mit unseren Sinneswerkzeugen angeschaut, mit unseren Organ empfunden, mit unserem Intellect vorgestellt werden können. Das „Unser“, was selbstverständlich ist, im subjectiven, aber „allgemein-menschlich subjectiven“, daher für den anthropologischen Standpunkt im objectiven Sinne genommen. Oder, wenn wir die obige Erweiterung der Kantischen Auffassung adoptiren wollen: „für alle gleichartig und ähnlich organisirte Wesen“. Wir stehen also nicht vor dem Problem des modernen Eleatismus, der, auf die Spitze getrieben, den Seins-Begriff in einer unendlichen Reihe von Scheins-Vorstellungen eingeschachtelt erscheinen lässt, welche, an sich trügerisch und verfänglich, folgerichtig den Seins-Begriff keineswegs gewährleisten können, denselben vielmehr als Trug, der fortzeugend Trug gebären muss, erkennen lassen. Ganz anders verhält es sich mit den Erscheinungen, welche nicht irrthümlich auf einen Gegenstand erst bezogen werden, von dem sie selbst ganz verschieden sind, und dessen Trugbild sie uns etwa vorspiegeln, sondern nothwendig und naturgemäss auf einen Gegenstand bezogen werden, den sie uns in den Formen unserer sinnlichen Anschauung, also wie er uns eben erscheint, wie wir ihn allein mit unseren so und nicht anders beschaffenen Sinnen überhaupt zu erkennen vermögen, darstellen. Diese Erscheinungen sind also allerdings Gegenstände für sich und haben als solche empirische Realität. Sie bilden in ihren Relationen unter einander und zum anschauenden Subject die Welt, in der wir leben, die Erscheinungswelt, die für uns die wirkliche Welt ist, da wir mit unseren Sinnen und vermöge unserer ganzen Organisation an sie gebunden sind, und nur sie wahrzunehmen vermögen. Wir wurzeln in ihr mit unseren Anschauungen und Vorstellungen, mit unseren Freuden und Schmerzen.

„Aus dieser Erde quillen meine Freuden,
Und diese Sonne scheinet meinen Leiden.
Kann ich mich erst von ihnen scheiden,
Dann mag was will und kann geschehn.“

Kant sagt aber consequenterweise: „was die „Dinge an sich“ sein mögen, weiss ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann.“*)

...„Wir können nichts verstehn, (heisst es an einer anderen Stelle) als was ein unseren Worten Correspondirendes in der Anschauung mit sich führet. Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, — so viel bedeuten sollen als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, dass man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne; folglich, dass wir ein von dem menschlichen, nicht blos dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnissvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen seien. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transcendentalen Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir doch bei alledem niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre; da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüth mit einer anderen Anschauung, als der unseres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimniss des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object, und was der transcendentale Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als dass wir, die wir sogar uns selbst

*) Vgl. Kant, „Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. II. Bd. p. 196.

nur durch inneren Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes als immer wieder Erscheinungen aufzufinden, deren nicht sinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten.“*)

In diesem Forschen nach den nicht sinnlichen Ursachen liegt aber, wie oben gezeigt wurde, der Grund für die Missverständnisse und Missdeutungen der Antinomie zwischen Erscheinungen und „Dingen an sich“, deren Identificirung mit der uralten eleatischen Antinomie uns nicht gerechtfertigt erscheint. Wäre nicht das „Gern-Forschen“ nach den nicht-sinnlichen Ursachen ihm in die Quere gekommen; Kant hätte wohl selbst die erkenntnisstheoretisch fruchtbare Erklärung dieser Antinomie deutlicher formulirt. Wenn wir aber nicht am Kantischen Buchstaben haften bleiben, überbrückt der Kantische Geist die offenen Stellen. Und es bedarf geringer Nachgiebigkeit gegen denselben, um seine wahre Meinung herauszufinden und seine Lehre von den Schlacken zu reinigen, die er selbst wegzuschaffen versäumte und die andererseits nur zu häufig von den Epigonen in dieselbe hineingetragen wurden.

Kant erkannte selbst schon, wie an passender Stelle gezeigt werden soll, ganz richtig, dass das „Ding an sich“ und das, dem Phänomenon gegenübergestellte, Noumenon nur als Grenzbegriff einen Erkenntnisswerth habe, sonst aber ein Begriff ohne „Correlat“ in der Anschauung, somit ein leerer, für den Fortschritt in der, auf mögliche Erfahrung gerichteten Erkenntniss werthloser sei.**) Die Annahme des Noumenon in der positiven Bedeutung vermochte es erst, ihn vom fruchtbaren Tiefthal der Erfahrung und der kritischen Philosophie in das Land über

*) Kant, „Kritik der reinen Vernunft“. 2. Aufl. II. Bd. p. 197 ff.
**) Vgl. H. Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung“. Conf. F. A. Lange, „Geschichte des Materialismus“. Vgl. G. Spiker, „Kant, Hume und Berkeley“.

der Grenze abzulenken, in welchem wir keinerlei Gewinn für unsere erkenntnisstheoretischen Untersuchungen zu erwarten haben. (Vgl. F. A. Lange a. a. O.)

Wir schliessen. Es liegt nahe, eine Analogie zwischen der fundamentalen Antinomie der Erscheinung und des „Dinges an sich" und der eleatischen Antinomie zwischen Schein und Sein zu finden. Die Untersuchung ergibt aber, dass die Kantische Erscheinung und der eleatische Schein nicht identisch sind; indem dieser eine beständige Quelle des Trugs und der Täuschung über die Gegenstände unserer Wahrnehmung ist, hinter welcher sich das Sein derselben verborgen hält; während jene uns die Gegenstände wirklich und in empirischer Realität bietet, jedoch so, dass wir dieselben nur unter den subjectiven Bedingungen unserer Organisation als solche erkennen, wie sie uns erscheinen. Anders aber vermögen wir sie naturgemäss nicht wahrzunehmen. Sie haben daher empirische Realität als Gegenstände für sich, von denen wir nur nicht zu bestimmen vermöchten, wie sie etwa mit anderen Sinnen betrachtet sich darstellen möchten. Dieses Begriffsgebilde, dieser bizarre Wunsch, hat aber durchaus kein Correlat in aller möglichen Erfahrung. Es sind daher die Erscheinungen für unser, an Sinneswahrnehmung und organische Functionen geknüpftes Dasein die wirklichen Gegenstände, die Objecte, durch deren Beziehungen in Raum und Zeit unter einander und zu uns als anschauenden Subjecten die empirische Realität der Welt selbst als Gegenstand unserer Anschauung zu Stande kommt. Diese Erscheinungen nun mit dem Schein identificiren, dessen unablässige Beziehung auf reale Gegenstände eine Komödie der Irrungen des menschlichen Intellects in unendlich vielen Aufzügen wäre, wäre daher für die Beurtheilung der Kantischen Philosophie ebensowohl als für unser erkenntnisstheoretisches Forschen vom Uebel. Jeder Versuch unserer Erkenntnissthätigkeit, dem Problem der Erkenntniss beizukommen, müsste dann unfehlbar auf den Mahnruf stossen. *Lasciate ogne esperanze voi ch'entrate!* ... Wir wollen aber gerne die durch unsere Organisation selbst bedingten Grenzen respectiren, wenn uns innerhalb der Welt der Erscheinungen die Freiheit des Forschens gewahrt und die Hoffnung auf den Besitz der Wahrheit und des Lebens erhalten bleibt.

IV. Das „Ding an sich" als kritischer Grenzbegriff.

§. 1. Für das Verständniss der Kantischen Philosophie und für die Fortbildung der Erkenntnisstheorie auf Grundlage des Kriticismus ist der Begriff des „Dinges an sich" von hoher, wo nicht von der höchsten Wichtigkeit. Die Construction dieses merkwürdigen Begriffs ist ein unbestrittenes Verdienst Kant's und von nicht geringerer Tragweite für die erkenntnisstheoretische Forschung als die Platonischen Ideen für den philosophischen Denkprocess bis auf Kant und über ihn hinaus sich bewährt haben. Die kritische Untersuchung dieses Begriffs erscheint um so dringender geboten, als die Philosophie seit Kant nicht nur nicht über denselben hinausgekommen ist, sondern die Anwendung und unkritische Erörterung desselben in den verschiedensten Heerlagern Streit und Verwirrung heraufbeschworen und überdies bei den Begriffsgebilden der absoluten Philosophie von Fichte und Hegel bis auf Schopenhauer und Herbart, ja sogar bis auf den Mystosophen v. Hartmann und seine Anhänger herab, Pathenstelle vertreten hat. Es ist gezeigt worden, wie Kant mit Hilfe dieses Begriffs dargelegt hat, dass wir die Gegenstände ausser uns in Folge der unerlässlichen und entscheidenden Betheiligung unseres Intellectes und unserer Sinnesthätigkeit am Erkenntnissakte, durch dieselben subjectiv modificirt wahrnehmen, also nicht wie sie etwa „an sich" und ohne jede Einwirkung unseres Intellects sein möchten. Wir kamen vielmehr zu dem Schlusse,

dass die Möglichkeit der Existenz solcher Gegenstände, welche an sich und ohne jede Relation zu anderen, von denen sie wahrgenommen werden können, bestehen, gar nicht in das Bereich unseres Erkennens fällt; indem unsere sinnliche Organisation und der durch sie bedingte Intellect die *conditio sine qua non* für das Zustandekommen irgend einer Erkenntniss überhaupt, und daher aus der Welt als Gegenstand unserer Erkenntniss gar nicht auszuscheiden sind.

Es fällt daher, wie Hr. Caspari*) treffend bemerkt, das Wesen der erkenntnisstheoretischen Beweisführung bei Kant in das Wesen der Relation. „Keine Kraft ohne Widerstand, so lautet der Satz, den die Physik nach allen Seiten hin längst in der umfassendsten Weise klargelegt hatte. Dieser Satz, ins erkenntnisstheoretische Gebiet übertragen, lautet aber: Kein Subject ohne Object, und umgekehrt kein Object ohne Subject. Indem aber beide gleichzeitig auf einander wirken und sich gegen einander spiegeln, und innerhalb dieser Spiegelung modificiren, und weder Subject noch Object sich dieser Spiegelung entheben können, sind diese Factoren nicht im Stande, an sich selbst zu sein und an sich selbst sich wahrzunehmen. Diese Relation bildet daher allerdings einen Bann, der begriffen sein will; denn mit ihm sind uns und Allem, was da ist, eigenthümliche, bestimmte ewige Grenzmarken gezogen und Bedingungen auferlegt. Das sogenannte „Ding an sich" ist daher für den Intellect, der sich als erkennendes Subject ebenfalls innerhalb dieser Grenzen bewegt, und mehr oder weniger (?) sich bewegen muss, offenbar ein Grenzbegriff, d. h. ein begriffliches Merkzeichen, das ihn stets an diese seine bestimmten Grenzen erinnert."**)

Es handelt sich nun darum, zu untersuchen, ob der Begriff des „Dinges an sich" wirklich hinausläuft auf das „Unbedingte" und „Absolute", das die absolute Philosophie

*) Vgl. „Die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit", Abthlg. 1.
**) a. a. O. S. 30 ff.

und alle systembildenden Epigonen der Kantischen Philosophie in einer besonderen Grundidee als welterklärendem Princip zu finden wähnten — wobei das Merkwürdigste ist, dass die „wahre Natur" desselben bei jedem von ihnen eine andere ist; oder ob wir es nicht mit einem ens realissimum, das die endliche Lösung des Welträthsels wäre, sondern mit einem „begrifflichen Merkzeichen" zu thun haben.

§. 2. Die nähere Untersuchung der Kantischen Antinomie hat ergeben, dass Kant, so lange er auf dem festen Boden des durch ihn begründeten Kriticismus steht, das „Ding an sich" keineswegs als den, sich hinter allen Erscheinungen, als trügerischen Vorspiegelungen unserer Sinne sich verbergenden „Urgrund" alles Seins oder als das absolute Princip aller Welterklärung betrachtet wissen will, das die Epigonen daraus gemacht haben; das aber sonderbarerweise die verschiedensten Gestalten angenommen und dadurch eine Verständigung unter den Angehörigen der verschiedenen Heerlager geradezu unmöglich gemacht hat. Erst, wo er selbst der „Versuchung der speculativen Vernunft", ein über aller Erfahrung stehendes Gebiet für ihre Erkenntnissthätigkeit zu finden, nachgibt, und sich „gewaltsam weg vom Dust" zu heben beginnt, um sich „hinterher" dogmatisch zu verklausuliren; hat er die kritische Leuchte des „Dinges an sich", die er selbst angezündet, aus der Hand gleiten lassen. Dadurch hat er freilich selbst den Weg in das Labyrinth des „Absoluten" gewiesen, in dessen Irrgänge der Tross der Epigonen sich nur zu willig hat hineinziehen lassen.

Was Wunder also, wenn sich die unermüdlichen Sucher des „Absoluten" in Sackgassen verirrten, in welchen sie einander nicht begegnen konnten, nachdem sie den Ariadnefaden, der in die empirische Realität zurückführt, von sich geworfen hatten? In diesem Einen haben sie ein gleiches Loos; mögen sie nun das „Ding an sich" im Überintellectuellen, das „höher ist als alle menschliche Vernunft" oder im Intellectlosen, „Unbewussten" gesucht haben, wel-

ches das Dunkle, das Verworrene, das Dumme zum Princip der Welterklärung macht und dem auch ein höher organisirter Intellect, als der menschliche ist, nicht beizukommen vermöchte, weil „gegen die Dummheit Götter selbst vergebens“ kämpfen. Es soll hier nicht versucht werden, das Gravitiren Kant's in das verbotene Gebiet des Überintellectuellen — in welchem allein, wie er selbst genugsam hervorgehoben hat, „intellectuelle Anschauung“ im Gegensatze zur sinnlichen, (welche allein unserer Organisation zukommt und empirische Realität besitzt) gedacht werden kann, — in Abrede zu stellen. Es wird uns aber, wenn wir den ganzen Kant durchforschen und die Zahl und den Erkenntnisswerth seiner Aussprüche gerecht und vorurtheilslos abwägen wollen, gestattet, ja sogar geboten erscheinen, die vorhandenen Widersprüche einem Rückschlag in den von ihm selbst überwundenen „Dogmatismus“ und Intelligibelismus zuzuschreiben; einem Rückschlag, den wir ihm ohne übertriebene Nachgiebigkeit vergeben dürfen, wenn wir die Zahl und Wichtigkeit anderer, mit grosser Energie als Kern seiner Ueberzeugung hingestellten und mit den Grundlagen des Kriticismus organisch zusammenhängender Aussprüche in Anbetracht ziehen, die als ebenso viele fortschrittliche Leistungen auf erkenntnisstheoretischem Gebiete gelten müssen. Die erwähnten Rückschlagserscheinungen sind, wie auch von gegnerischer Seite anerkannt werden muss, im psychologischen Entwickelungsgang der Kantischen Denkweise begründet. Es gilt, was auf morphologischem Gebiete mit grosser Klarheit nachgewiesen wurde, auch auf physiologischem und intellectuellem Gebiete; dass selbst eine hochgradige Anpassungsfähigkeit nicht Vererbungserscheinungen unmöglich machen und vor sporadischen Rückschlägen bewahren könne. Es bedarf dieser Betrachtungsweise, um den auffallenden Widerspruch im Kantischen Wesen zu motiviren und die nachtheiligen Folgen desselben zu rechtfertigen. Es ist indessen bemerkenswerth, dass dieser Widerspruch mit Vorliebe hervorgeholt und auf die Tagesordnung gesetzt

wird; (und das sogar von „Kantianern“, welche die erkenntnisstheoretischen Leistungen des Königsberger Philosophen nicht verkennen wollen), während die streng kriticistische Auffassung, für die sich weit überzeugungskräftigere Belege anführen lassen, beinahe als secundär und zufällig hingestellt wird. Die gewissenhafte Untersuchung erweist aber gerade jene Widersprüche und Aberrationen von den Grundlagen des Kriticismus als secundär. Sie ergibt, dass die wahre Meinung Kant's die von ihm selbst durch jene „Rückschläge“ in Zweifel gezogene Auffassung des „Dinges an sich“ im kritischen Sinne ist.

§. 3. Wie richtig Kant selbst die Gefahr der Zweideutigkeit und irrigen Anwendung des Begriffs erkannte; dass er ferner durch jenen „Rückschlag“ in das überkommene, von ihm selbst kritisch überwundene Bestreben, über die „empirische Realität“ hinaus in ein unbegrenztes Gebiet des Denkens zu gelangen, zeitweilig, (und ohne dass der Werth seiner erkenntnisstheoretischen Forschungsresultate dadurch in den Augen Desjenigen geschmälert würde, der sich entschliessen kann, dieses intellectuelle Experimentiren, das von Kant selbst wahrscheinlich für nichts Anderes gehalten wurde, nicht für den wesentlichen Inhalt des Kantischen „Kriticismus“ zu halten), die selbstgestellten Grenzen verschob; dafür liefert die „Kritik der reinen Vernunft“ selbst wichtige Belege. Nur darf man nicht der Voreingenommenheit und dem Vorurtheil nachgeben, bei Kant nur das Register des Intelligiblen und Absoluten zu suchen, und um dieser Voreingenommenheit willen den streng kriticistischen Standpunkt Kant's verkennen und die Aberrationen, die er selbst als blosse intellectuelle Experimente kennzeichnet und kritisirt, als seine wahre Meinung ausgeben. Viel richtiger ist es, und dem Kantischen Geiste entsprechend, diese Aberrationen und Widersprüche mit den Waffen der Kantischen Kritik selbst aus Kant hinaus zu interpretiren (wodurch wir den Kantischen Kriticismus in seiner ursprünglichen Gestalt, befreit von den eigenen unerlaubten „intellectuellen Experimenten“ und den

Schlacken, die durch Epigonenarbeit in ihn hineingeklügelt wurden, erhalten), als den Dogmatismus und das Verspeculiren aller „empirischen Realität" zu Gunsten eines intellectuellen oder intellectlosen Schattenreiches in ihn hinein zu interpretiren, was nachgerade zur Gewohnheit der Kant-Kritiker geworden zu sein scheint. Erschiene diese Auffassung auf allen Gebieten der Kantischen Philosophie möglich und gerechtfertigt; so ist sie bei der erkenntnisstheoretischen Untersuchung des Begriffs eines „Dinges an sich" geradezu geboten; weil gerade dieses der gordische Knoten der kriticistischen Erkenntnisstheorie ist, dessen Lösung Kant nicht nur versucht, sondern durch eine richtige Problemstellung für uns erst möglich gemacht hat; wonach wir ihm gern den Versuch eines Ausflugs über die Grenze vergeben, ohne ihm jedoch mit dem unvernünftigen Verlangen nach erkenntnisstheoretischer Ausbeute (über aller empirischen Realität) dahin zu folgen.

Dass er aber die Problemstellung gegeben und kritisch begründet hat und es daher seine Schuld nicht ist, wenn die „Epigonen" vom Verlangen nach dem verborgenen „An sich des Absoluten" trunken, dieselbe übersahen und ihm über die Grenze hinaus nachgingen, ohne die Grenze selbst gewahr zu werden, ergibt sich als untrüglich aus den folgenden Kantischen Stellen.

„Gleich Anfangs aber zeigt sich hier eine Zweideutigkeit, welche grossen Missverstand veranlassen kann: dass, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung blos Phänomen nennt, er sich zugleich ausser dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht, und sich daher vorstellt, er könne sich auch von dergleichen Gegenständen Begriffe machen, und, da der Verstand keine andere als die Kategorien liefert, der Gegenstand in der letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reine Verstandesbegriffe müsse gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt ausser

unserer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welche wir durch den Verstand auf einige Art erkennen können, zu halten. Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, soweit es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren, so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Object einer nicht sinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unserige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung."*)

„Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein „Ding an sich" selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend, denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die „Dinge an sich" selbst auszudehnen, und also, um die objective Giltigkeit der sinnlichen Erkenntniss einzuschränken (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heisst eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über Alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende also ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch

*) Kr. d. r. V., 2. Aufl., II. Bd., S. 166 ff.

uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden kann. Der Begriff des Noumenon ist also blos ein Grenzbegriff, um die Anmaassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können."*)

„Wenn wir unter blos intelligiblen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorie, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, so wird dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist blos die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abstrahiren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf ein Object. Ja, wenn man noch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Functionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nicht sinnlichen Anschauung, an denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntniss (weder Anschauung noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noumena in dieser blos negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden. Da wir dann nichts Anderes sagen als: dass unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern blos auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objective Giltigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art der Anschauung und also auch für Dinge als Objecte derselben, Platz übrig bleibt, aber alsdann ist der Begriff eines Noumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, dass es möglich, noch dass es unmöglich sei, indem wir

*) Kr. d. r. V., 2. Aufl., II. Bd., S. 170 ff.

gar keine Art der Anschauung als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe als die Kategorien, keine von beiden aber einem aussersinnlichen Gegenstande angemessen ist. Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum doch nicht positiv erweitern, und ausser den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Noumena annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben."*)

Aus diesen Stellen geht hervor, dass Kant, so lange er in „klassischer Weise" kritisch ist und auf dem festen Fruchtboden seiner Philosophie steht, ohne irgendwo über die Grenzen hinaus für den Glauben „Platz gewinnen" zu wollen, daran festhält, dass der Begriff des „Dinges an sich" einen Grenzwerth für den Intellect enthalte, somit der Grenzbegriff κατ' ἐξοχήν für die Erkenntnisskritik ist.**) Nur als solcher aber hat derselbe erkenntnisstheoretischen Werth. Wo er aber, wie bei den Anhängern der absoluten Philosophie bis auf unsere Tage, zum Schema des Absoluten und Unbedingten wird, in welchem das oberste Princip aller Welterklärung stecken soll, ist es damit zu Ende! Unsere Aufgabe ist es daher, das Wesen dieses „Grenzbegriffes" näher zu untersuchen und den Fortschritt in erkenntnisstheoretischer Hinsicht auf der Kantischen Basis anzustreben.

§. 4. Vor die Frage gestellt: ob es noch etwas hinter den Erscheinungen gebe oder ob unser Erkennen auf die Relationen der Erscheinungen beschränkt sei; ob es ein wirkliches „Ding an sich", also zwischen, hinter oder über S und O hinaus, die nur in ihrer Relation erkennbar sind, also noch ein X unabhängig von dieser Relation gebe; haben wir die Erkenntnissthätigkeit unseres Intellects als unter den Bedingungen unserer Organisation stehend, als in ständiger Relation mit den Gegenständen der Wahrnehmung

*) Kr. d. r. V., 2. Aufl., II. Bd., S. 207 ff.
**) Vgl. Dr. H. Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung". Berlin 1871.

wirksam erkannt und das „Ding an sich" für die Setzung eines Grenzwerthes, für ein begriffliches Merkzeichen erklärt. Ganz anders glaubten die nachkantischen Systembildner mit diesem Begriff verfahren zu müssen, der sie hinüberführen sollte in das Gebiet des erfahrungsgemäss Unmöglichen, in ein Gebiet des Absoluten und Intelligiblen, von dem aus sie die einheitliche Erklärung des Weltalls aus einem „obersten Princip" versuchten, das nichts anderes als das Kantische „Ding an sich" war, selbstredend in der dem Systemschöpfer behagenden subjectiven Fassung; was eine babylonische Sprachen- und Begriffsverwirrung und einen Hexensabbath auf dem Gebiete der Philosophie zur Folge hatte, von deren trübseligen Folgen erst der zur Herrschaft gelangte Einfluss der „exakten" Wissenschaften, welche das Register der Gegenstände philosophischer Untersuchung sehr wesentlich bereicherten und corrigirten, die durch kritisches Philosophiren und das Studium der exakten Wissenschaften nüchtern erhaltenen Köpfe wieder zu befreien vermochte. Diesem Einfluss ist auch in hohem Maasse die „Rückkehr zu Kant" zu verdanken, welche von kritisch geschulten Forschern zur Parole gemacht wurde, aber nicht, um die Kantischen Speculationen ohne tieferes Nachdenken zu adoptiren oder durch ein neuerliches Hinüberschweifen in das Gebiet des empirisch Irrealen, dessen Erkenntniss unserem Intellect verschlossen und das der Gegenstand hybrider und hoffnungsloser Speculanten bleibt, zu verspeculiren; sondern um mit Hilfe der Grundlehren des Kantischen Kriticismus über Kant hinaus zu gehen und die Lösung der in den Brennpunkt der philosophischen Bestrebungen gerückten naturphilosophischen Fragen auf erkenntnisstheoretischem Gebiete zu versuchen. Kant hat selbst diese Ueberschreitungen und das, aller Zurathehaltung philosophischen Denkens zuwiderlaufende, Speculiren ausserhalb der Grenzen aller möglichen Erfahrung auf das Schärfste kritisirt und damit nicht nur sein eigenes Gravitiren in das Gebiet einer „intellectuellen Anschauung" als intellectuelles Experimentiren ohne thatsächlichen Erkenntnisswerth verurtheilt, sondern auch im Voraus das philosophische Verdammungsurtheil der Philosophirer geschrieben, welche das „Ding an sich" als kritischen Grenzbegriff zur Seite geschoben und unter den verschiedensten Namen und Gestalten zum „einheitlichen Princip" der Welterklärung gemacht haben. (Vgl. Cohen a. a. O.)

Wir können sagen, dass Kant durch seinen Kriticismus nicht nur den Dogmatismus der früheren Philosophen, sondern auch seinen eigenen und den seiner Nachfolger kritisch abgefertigt hat. Der Widerspruch liegt nur darin, dass sein Kriticismus und der Rückschlag in den Dogmatismus im selben Rahmen zusammentreffen. Es ist aber unschwer zu zeigen, dass er, wo er dogmatisch wird, sich nur mit Hypothesen hilft, weil seine Problemstellung ihn zu keinem positiven Erkenntnisswerth zu führen schien, den zu finden die Philosphie in ein neues Stadium und zu exacteren Problemen gelangen musste, welche ihr die grossen Fortschritte der exacten Wissenschaften darboten. Wollen wir aber das Problem so fassen, dass dasselbe auch einen positiven Erkenntnisswerth für unseren Intellect hat, so dürfen wir weder das „Ding an sich" zu einer übersinnlichen Potenz machen, welche uns doch den einheitlichen Erklärungsgrund für alle empirische Realität geben soll, noch aber, dasselbe schlechthin als imaginäre Grösse, als absolute Imagination fassen und dem algebraischen $\sqrt{-a}$ zur Seite stellen. Damit kommen wir allerdings nicht über Kant hinaus. Wir verfallen vielmehr in die althellenische Philosophie über den „Urgrund der Dinge" oder in einen Skepticismus und Illusionismus, bei dem alle Erkenntniss endet. Das heisst nicht von Kant ausgehen, sondern ihn nicht verstehen!

§. 5. Die Überspeculation mit dem Begriffsgebilde des „Dinges an sich" im Lande des „Intelligiblen", welche in demselben die „absolute Grundeinheit" zwischen Subject und Object und die absolute, einheitliche, Object und Subject umfassende, Welterklärung suchte, hat Hr. Liebmann vortrefflich beschrieben und mit grossem Scharfsinn

kritisirt, indem er zugleich der absolutistischen Richtung unter den Kantischen Epigonen den berechtigten Vorwurf macht, den Begriff des Kantischen „Dinges an sich" nicht nur nicht verstanden, sondern auch verkehrt zu haben. Diese Verkehrung und Verzerrung desselben und das dadurch bewirkte Scheitern der philosophischen Bestrebungen der nachkantischen Absolutisten scharfsinnig nachgewiesen zu haben, ist ein erhebliches Verdienst des Hrn. Liebmann um die kritische Geschichte der neueren Philosophie, welches uns aber nicht hindern darf, die von ihm selbst gegebene Kritik des „Dinges an sich" und seiner begrifflichen Entstehungsweise, in Uebereinstimmung mit Hrn. Caspari, für verfehlt zu halten. „Das „Ding an sich" — sagt Hr. Liebmann — ist gar nichts anderes als ein Unding, welches der in einer Frage endigende Intellect sich als beschwichtigende Antwort hinzuträumt, in Wahrheit ein leeres unvollendbares Haschen nach irgend einem Phantasiegebilde ohne Dauer und Gestalt, welches vor der Wissbegier des Menschengeistes zurückweicht, wie der Apfel von dem Munde des Tantalus."*)

Bald darauf nennt er das „Ding an sich" einen „Scheinbegriff" und bemerkt, es habe der „abstracte Intellect" im Gedanken des „Dinges an sich" die Bedingungen dessen zu suchen, „wodurch er selbst κατ' ἐνεργειαν bestimmt ist."**) Diese Wendung passt schlecht zu anderen Aussprüchen des Kritikers, indem darin implicite die Bedeutung des intellectuellen Werthmessers, des begrifflichen Merkzeichens enthalten ist, in welchem Falle das „Ding an sich" keine unmögliche Imagination, somit nicht $= \sqrt{-a}$, auch kein unerreichbarer Tantalusapfel, auch nicht dem irrationalen $\sqrt{2}$ gleich ist. Aber Hr. Liebmann bleibt nicht beim „Scheinbegriff" stehen. Er nennt denselben Begriff eine „Ungereimtheit" und überdies „einen verfehlten Versuch auf eine unbeantwortliche Frage einen Begriff als transcendente Antwort zu finden, wo uns nur dadurch geholfen

*) Vgl. Liebmann, „Kant und die Epigonen".
**) Vgl, Liebmann. a. a. O.

werden kann, dass durch anderweitige Befriedigung des Gefühls der Anlass zur Frage hinwegfällt." Was versteht Hr. Liebmann unter „anderweitiger Befriedigung des Gefühls"? Sollte diese „anderweitige Befriedigung des Gefühls", bei welcher wir uns, wenn wir aufrichtig sein sollen, nichts Deutliches vorzustellen vermögen, einen höheren oder annäherungsweise gleichen Erkenntnisswerth besitzen, als der Begriff des „Dinges an sich", wenn wir demselben im kritisch-erkenntnisstheoretischen (und überdies im Kantischen) Sinne einen Grenzwerth beilegen? Oder führt nicht vielmehr eben jene unklare Vorstellung von einer anderweitig zu erlangenden Befriedigung des Gefühls erst recht tief in den Mysticismus hinein, den moderne Mystosophen gerne an die Stelle der klaren und „nüchternen" kritischen Philosophie setzen möchten? Wenn Hr. Liebmann a. a. O. diesen Gedanken mit Vorliebe ausspinnt und sagt, das Gefühl finde hierin eine positive, unsagbare innere Beruhigung und Versöhnung in etwas, das sich nicht aussprechen, sondern nur denken und fühlen lässt („Ich habe keinen Namen dafür, Gefühl ist Alles!"); geräth er selbst, wie wir bemerken, in die perhorrescirte „Gefühlsphilosophie" à la Jacobi, Baader u. s. w. hinein; wo wir mit unserer erkenntnisstheoretischen Untersuchung Halt machen und unsere Seele der „anderweitigen Befriedigung des Gefühls" befehlen müssen, da es mit unserer Erkenntnissthätigkeit und dem Grenzwerthsetzen zu Ende ist. So vortrefflich die Kritik Liebmann's über die Kantischen „Epigonen" ist, so verfehlt erscheint seine Kritik des „Dinges an sich" bei Kant, das er zum Ueberfluss „ein Messer ohne Klinge, dem das Heft fehlt" nennt (a. a. O.). Haben die absoluten Philosophen Kant nicht verstanden und verdreht, so hat Hr. Liebmann ihn in dieser Frage missverstanden und hat überdies von den wesentlichsten Punkten der Kantischen Argumentation nicht genaue Notiz genommen, da er sonst zugeben müsste, dass der Begriff des „Dinges an sich" allerdings auch bei Kant einen Erkenntnisswerth habe — als Grenzbegriff. (Vgl. Cohen a. a. O.)

§. 6. Eine wenig trostvolle Perspective eröffnet uns der Ausspruch Liebmann's: „Mit einer Frage beginnt die Erkenntniss und mit einer Frage endet sie." Wenn alle Erkenntniss so wäre; dann wären wir rettungslos einem Skepticismus verfallen, dem nichts mehr Stand hält; dann hätten auch Liebmann und Maimon Recht, wenn sie den Begriff des „Dinges an sich" als ein imaginäres „Unding" unseres Intellects $= \sqrt{-a}$ oder für das sich „ins Endlose" verlierende $\sqrt{2}$ erklären. Bei dieser Auffassung ist es erklärlich, dass Hr. Liebmann a. a. O. den Schluss zog: das „Ding an sich" sei in gewissem Sinne der Ausdruck des getäuschten Intellects. Das „problematische Etwas", wie es der Verfasser der „Geschichte des Materialismus", F. Albert Lange, nennt, entspringt also aus einer „falschen Frage" des Intellects und ist zugleich die „falsche Antwort" auf die falsche Frage, die nur aus dem getäuschten Intellect sich herleiten kann, da sonst in der ganzen weiten Welt für dieses Begriffsgebilde kein Platz ist. „Es wäre aber — wie Hr. Caspari treffend bemerkt — traurig um die Natur unseres Intellects bestellt, wenn letzterer in einer solchen, nie zum Ziele führenden Fragebewegung seine Aufgabe fände." Dahin führt uns aber consequenter Weise ein „Ding an sich", das ein Product einer unmöglichen Imagination oder ein ganz werthloses Irrationales wäre, das aber dennoch den Intellect in eine endlose „Fragebewegung" versetzt. Das liegt aber weder im Begriff des Kantischen „Ding an sich" als kritischem Grenzbegriff, noch in der erkenntnisstheoretischen Untersuchung desselben; sondern zuvörderst in jener unrichtigen und befangenen Exegese des Kantischen Buchstaben, wobei nicht nur der Kantische Geist verkannt wird, sondern geradezu die markantesten Stellen, welche die kriticistische Auffassung enthalten, arg wegkommen, indem sie einfach übergangen oder falsch interpretirt werden; sodann aber auch in einem gewissen Hang zum Mysticismus, der einen Begriff, der erst der tieferen kritischen Untersuchung bedarf, seiner scheinbaren Unbegreiflichkeit wegen in das mystische Dunkel rückt. So geschah es und so geschieht es noch mit dem Begriff des „Dinges an sich", der, wenn wir Kant selbst hören und seinen kriticistischen Standpunkt ins Auge fassen, weder als das „letzte Princip" alles Seins der Absolutisten sich darstellt, noch als werthloses „Imaginäres" der Liebmann, Maimon u. A., sondern, wie zuerst Hr. Cohen überzeugend dargelegt hat, als „Grenzbegriff". „Denn ihn hinweggedacht, so fallen die Grundbedingungen des abstracten Intellects und das Denken selbst hinweg; ihn hinweggedacht, so sinken die Begriffe, die Kategorien, und lösen sich in einen unklaren Schein auf, in ähnlicher Art wie, den mathematischen Begriff ∞ hinfortgedacht, die Grössenbegriffe vor unseren Augen zerrinnen zu einem unklaren, verworrenen, hohlen, erkenntnisslosen Scheine."*)

Es ist genugsam gezeigt worden, dass Kant selbst das grösste Gewicht darauf gelegt hat, dass man in diesem Begriffsgebilde negativer Art einen Grenzbegriff vor sich habe. Was ist aber ein Grenzbegriff? — Hr. Ulrici hat diese Frage in einer bemerkenswerthen Erörterung zu beantworten versucht. Wir entnehmen daraus das Folgende.

Die Grenzbegriffe verdienen eine höhere Beachtung, als sie bisher fanden. Man erkannte seit je Schranken unseres Wissens und Erkennens an, ohne sie jedoch ausdrücklich zu bezeichnen und ihre eigenthümliche Art näher zu bestimmen. Die Schwierigkeit des Unternehmens schreckte ab. Die Täuschung über den Ursprung unseres Wissens führte zu Extremen, die sich plausibler ausführen lassen, als die Wahrheit, die in der Mitte liegt. So sprachen immer wieder die Einen unserem Geist absolutes Wissen zu, die Anderen läugneten alles Wissen. Die Philosophie des „absoluten Wissens" wird durch unzählige unbeantwortbare Fragen täglich widerlegt. Der principielle Skepticismus widerspricht sich selbst (weil aus dem Princip: „Alles ist ungewiss", seine eigene Ungewissheit folgt) und scheitert

*) Vgl. O. Caspari. a. a. O.

überdies an der Evidenz der unmittelbar auf mathematische und logische oder Denknothwendigkeit sich gründende Sätze.

„Hat sonach die gemeine Meinung vollkommen Recht, wenn sie dem Menschen ein Wissen, aber nur ein begrenztes, beschränktes Wissen beimisst, so fragt es sich: worin bestehen diese Grenzen und Schranken, wo liegen sie und wie kommen sie uns zum Bewusstsein? Der erste Blick zeigt zwar, dass sie nicht den gewöhnlichen Raumgrenzen gleichen. Sie sind keine Linien, die idealiter oder realiter gezogen, das Gebiet unseres Erkennens von einem unerkennbaren Jenseits scheiden. — Aber mit dieser Einsicht wissen wir nur, was sie nicht sind. Wenden wir uns an den allgemeinen Begriff der Grenze, so liegt in ihm, dass das Begrenzte mit dem es Begrenzenden in einer beiden gemeinsamen Negation zusammenfällt. Wie das Wasser da endet, wo die es begrenzende Luft anfängt — und Ende und Anfang sind eben nur verschiedene Namen derselben Negation — so hört das Wissen, sofern es begrenzt wird, da auf, wo das Nichtwissen anfängt, und umgekehrt. Auch bezeichnet das Aufhören und Anfangen nur die beiden gemeinsame Negation. Das Aufhören des Einen fällt mit dem Anfangen des Anderen in Eins zusammen.“ *)

„Das Wissen ist daher vom Nichtwissen nicht so geschieden, dass sie beide auseinander in ein Hüben und Drüben zerfielen; sondern das Wissen hat an sich selbst das Nichtwissen als seine Grenze oder Schranke, d. h. an dieser seiner Grenze ist noch immer Wissen, aber insofern zugleich Nichtwissen, als es in Nichtwissen, in Unbestimmtheit, Unvollständigkeit, Ungewissheit und Unklarheit übergeht. Eben ein solches Wissen, das von der einen Seite als Wissen, von der andern als Nichtwissen sich ausweist, ist ein Grenzbegriff oder manifestirt sich in dem, was man einen Grenzbegriff nennen kann. Denn da wir nur in Begriffen und mittelst Begriffen wissen, so

*) Vgl. H. Ulrici, „Gott und Natur“.

kann auch nur in und an Begriffen die Schranke unseres Wissens sich kundgeben. Sie sind eine besondere Art von Begriffen und lassen sich als solche auch von unseren anderweitigen Begriffen unterscheiden.“ *)

Es bedarf nach dieser fasslichen Darstellung kaum der Erklärung: dass die sog. „Grenzbegriffe“ unseres Denkens allerdings Begriffe sind, wenn auch nur „beschränkte, unvollkommene, einseitige Begriffe“, **) und dass sie ihrem Werthe nach doppelseitig und „zweischneidig“ sind, indem wir sie dort zu postuliren veranlasst werden, wo sie das Wissen unserer Natur gemäss einschränken; während sie erst dann ins Ungewisse, ins Unbegreifliche und Mystische führen, wenn sie als Grenzen unbeachtet bleiben, negirt und aufgehoben werden, um hinter ihnen — im Reiche des erfahrungsgemäss Unmöglichen weiss Wunder welche „höhere“ Erkenntniss zu suchen. Wenn wir die Grenzen als solche aufheben, gerathen unsere Vorstellungen in Verwirrung, unsere Begriffe werden unklar und verlieren ihren Erkenntnisswerth. Setzen wir aber die Grenze, so ergiebt sich folgerichtig die Verbindung und Trennung des sich gegenseitig Begrenzenden in bestimmten Relationen.

Ein interessantes Beispiel für das Wesen des Grenzbegriffs finden wir bei F. A. Lange, der sich durch ein Bild zu helfen sucht. „Der Fisch im Teich kann nur im Wasser schwimmen, nicht in der Erde, aber kann doch mit dem Kopf gegen Boden und Wände stossen. So könnten auch wir mit dem Causalitätsbegriff wohl das ganze Reich der Erfahrung durchmessen und finden, dass jenseits desselben ein Gebiet liegt, welches unserer Erkenntniss absolut verschlossen ist.“ ***) Herr G. Spicker zeigt in seiner Interpretation dieses Beispiels, die Erscheinungen seien für uns, was das Wasser für den

*) Vgl. H. Ulrici. a. a. O.

**) Vgl. H. Ulrici, „Gott und Natur“ a. a. O.

***) Vgl. F. A. Lange, „Geschichte des Materialismus“.

Fisch, das „Ding an sich" aber, was der Boden oder die Wände; nur dass letztere empirisch wahrgenommen und empfunden werden, ersteres aber nicht, wodurch das Gleichniss hinkt. (Vgl. Spiker, „Kant, Hume und Berkeley". p. 49.) Allerdings hinkt das Gleichniss, indem es sich hier nicht um psychologische Hemmungsmomente, sondern wesentlich um die „Einschränkung" unserer Erkenntnissthätigkeit innerhalb der sinnlichen Grenzen unserer Organisation, also in der Welt der Erscheinungen handelt. Es ist immerhin ein grosser Unterschied zwischen „empirisch wirklichen" Grenzen, welche uns vermöge der Undurchdringlichkeit Widerstand leisten, und „gedachten" Grenzen, welche nur den Erkenntnisswerth unseres Wissens auf die Gegenstände aller möglichen Erfahrung beschränken. Andererseits hat aber die hemmende und begrenzende Wirkung widersprechender und dunkler Gedanken viel Aehnlichkeit mit dem Widerstand, den Kräfte oder Mauern in der Erscheinungswelt entgegenstellen. Es ist sogar von Wichtigkeit, darauf hinzuweisen, dass empirisch gezogene und blos gedachte Grenzen darin zusammentreffen, dass sie einen negativen Erkenntnisswerth haben.

§. 7. Die Bedeutung der Begriffsbildung des „Dinges an sich" als Grenzbegriff scheint mir nach Cohen und Lange unter den Erkenntnisstheoretikern auch Hr. Caspari richtig erfasst zu haben, welcher denn auch zur Lösung des aufgestellten Problems in diesem Sinne Einiges beigetragen hat. Zur nochmaligen Verdeutlichung der Problemstellung ertheilen wir ihm deshalb das Wort.

„Behauptet man nun, das „Ding an sich" sei nicht, wie Liebmann will, ein blosses Irrationales (eine unsinnige, ins Endlose fortgesetzte Fragestellung), sondern vielmehr ein realer und rationaler Grenzbegriff, so müssten allerdings die wirklichen, ebenso wie die gedachten Grenzen und Eingrenzungen die Nothwendigkeit an die Hand geben, auch den Grenzbegriff anzuwenden und zu verstehen, da die überall vorfindlichen Eingrenzungen der Dinge und Gedanken als

Thatsachen für den Werth seiner Entstehung Zeugniss liefern. Das „Ding an sich" in diesem Sinne wäre also alsdann eine Handhabe für den Intellect, Irrationales vom Rationalen zu sondern, mit einem Wort, das „Ding an sich" bleibt werthvoller kritischer Grenzbegriff und nicht pures Irrationales."

Der rationelle Gebrauch wirklicher Grenzbegriffe in anderen Wissenschaften würde uns in der Erforschung des Problems wesentlich fördern. Wirklich finden wir solche in der Mathematik in den Grenzwerthen 0 und ∞. Lässt man diese coincidiren, so ist der mathematische Grenzwerth aufgehoben, ohne den alles mathematische Denken aufhört.

Der Intellect selbst aber ist es, der diese Werthe auseinander hält und gegenseitig begrenzt. Die grenzensetzende Thätigkeit ist die Thätigkeit des Intellects. Wenn der Intellect thätig ist, arbeitet er fortwährend mit diesen Grenzwerthen. Nimmt man den Grenzwerth weg und setzt dadurch $0 = \infty$ oder $\infty = 0$, so erscheint der Intellect selbst als aufgehoben, die Begriffe verwirren sich und verlieren allen Erkenntnisswerth. Wir können also kurz sagen — schliesst Hr. Caspari hieraus — die Negation des Grenzwerthes sei die Negation des Intellects, die Negation alles unterscheidenden Denkens.

Wir schliessen. Der Begriff des „Dinges an sich" ist also kein in allen Vorstellungen der Erscheinungswelt eingeschachtelter Begriff, nicht das einzige, hinter den Gegenständen der Wahrnehmung, als Schein und Truggebilden, sich verbergende „Sein" der Eleaten, auch nicht das schlechthin „Unbedingte" oder „Absolute" als einheitliches, welterklärendes Princip der Fichte, Schelling, Hegel und der späteren absoluten Philosophie. Ebensowenig aber ist jener Begriff eine blosse leere Imagination $= \sqrt{-a}$, oder der Tantalusapfel des in einer endlosen Komödie der Irrungen begriffenen Intellects, etwa ein blosses Irrationals $= \sqrt{2}$, wie Hr. Liebmann zu zeigen bemüht war. Derselbe ist für uns vielmehr, was er für

Kant selbst war, so lange er den Boden seines Kriticismus nicht verliess, also ein werthvoller kritischer Grenzbegriff, dessen grossen Erkenntnisswerth insbesondere auch Hr. Caspari mit Eifer untersucht und nach Analogie der mathematischen Grenzwerthe 0 und ∞ kritisch erörtert hat.

Wie wir uns von den „subjectiven“ Bedingungen unser sinnlichen Organisation nicht loslösen können, vermögen wir es auch nicht, über die „Erscheinungswelt“ hinaus, welche die Gegenstände unserer Wahrnehmung bilden, in ein Gebiet zu gelangen, wo an die Stelle der Relation zwischen Subject und Object, als Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, als Grund und Bedingung unserer Erkenntnissthätigkeit, ein anderes Verhältniss trete, das wir überhaupt nicht zu denken vermögen, weil es nicht der Gegenstand unseres Erkennens ist. Unsere Erkenntniss von den Gegenständen ist aber immer bedingt durch unsere subjective Organisation einer-, und durch die Relation dieser Gegenstände unter einander und zu uns, als anschauendem Subject, andererseits; welche Relation das Bestreben, unabhängig von derselben in die Daseinsweise der Gegenstände eindringen zu wollen, mit Rücksicht auf die dadurch zu erlangende Erkenntniss, zu einem werthlosen macht. Die Thätigkeit unseres Intellects in dieser Richtung zu begrenzen und auf die Erforschung der Relationen zwischen ∞ und 0 zu beschränken, dazu dient in hervorragender Weise der Begriff des „Dinges an sich“ als werthvoller kritischer Grenzbegriff.

V. Ueber die Grundlinien einer kritischen Erkenntnisstheorie.

§. 1. Wenn es sich für den philosophischen Forscher darum handelt, die Grundlinien einer kritischen Erkenntnisstheorie zu ziehen, wird es, wie mir aus dem Vorangehenden hervorzuleuchten scheint, unerlässlich für ihn sein, zur kriticistischen Auffassung Kant's ebensowohl als zu den neuen Ergebnissen der exacten Naturforschung Stellung zu nehmen. Es wird daher, wenn wirklich die Lehrmeinungen, die Kant, so lange er selbst auf dem Boden des Kriticismus stand, entwickelt hat, einigen Erkenntnisswerth besitzen, (was ich mit Bezug auf einige Fragen dargethan zu haben glaube) ebensowenig erspriesslich sein, die Kantischen Problemstellungen ohne tieferes Nachdenken zu adoptiren, als etwa sich nur an die Ausschreitungen desselben über der kritischen Grenze zu halten, um bei der Berichtigung derselben, wie es oft geschieht, diejenigen nur oberflächlich abzufertigen, welche einen nachweisbaren Erkenntnisswerth besitzen. Es wird vielmehr als die richtige Aufgabe erscheinen, diese erkenntnisstheoretischen Probleme im Sinne der fortschrittlichen Ergebnisse unserer neueren Forschungen zu entwickeln. Demnach muss vor allen Dingen mit dem Verfahren der nachkantischen „Absolutisten“ gebrochen werden, welche wunderlicher Weise gerade dort angefangen haben, wo bei Kant das „intellectuelle Experimentiren“ mit Begriffen und Schematismen anfängt, und wo es nach Kant selbst mit aller Zuverlässigkeit der Erkenntniss zu Ende ist. Es ist von besonnenen philosophischen Forschern, welche sich nicht selbst zur Blindheit gegenüber den fortschrittlichen Ergebnissen der exacten Wissenschaft verurtheilt haben, längst festgestellt worden; dass die bahnbrechende Leistung Kant's nicht ausserhalb der vom Kriticismus gezogenen Grenzen, sondern vielmehr im Kriticismus liegt, und dass auf den Fundamenten des Kriticismus gebaut werden muss, um über Kant hinaus zu kommen; wozu uns die Ergebnisse der sogenannten Erfahrungswissenschaften ein ebenso reiches als zuverlässiges Material bieten.

Wenn wir selbst die Mühe scheuen sollten, das Material zu sichten, welches sich bei Kant auch dort noch vorfindet, wo er die Staffel des Kriticismus von sich stiess, um in das Gebiet der „intellectuellen Anschauung“ zu ge-

langen, wo wir, sobald wir Erkenntnisskritik üben, sehen, dass „wir nichts wissen können"; so bietet der Kriticismus selbst nach Ausscheidung dieser Speculationen immerhin eine Grundlage, die breit und fest genug ist, um auf derselben festen Fuss zu fassen und das Material, das die exacte Forschung darbietet, philosophisch zu verwerthen. Andererseits aber sind eben die Grundsätze des Kantischen Kriticismus selbst ein Prüfstein für die Zuverlässigkeit der Folgerungen, die auf begrifflichem Wege, oft nur zu früh, aus jenen Forschungsresultaten abgeleitet werden.

Vor allen Dingen wird als ausgemacht gelten müssen, dass die Erfahrung zum Fortschritt und zur Erweiterung unserer Erkenntniss unentbehrlich ist; dass nicht nur alle Erkenntniss mit der Erfahrung anfängt, sondern dass auch unsere Begriffe ausserhalb und über aller Erfahrung keinen Erkenntnisswerth besitzen, der ihnen vielmehr nur mit Rücksicht auf die Möglichkeit der Erfahrung zukommt. Die empirische Realität wird den Erkenntnisswerth unseres Denkens selbst bestimmen, und unsere Begriffe werden nur, insoweit ein Correlat in der Anschauung für sie gegeben werden kann, uns zum Fortschritt und zur Erweiterung der Erkenntnisse die Möglichkeit bieten. Dabei ist wohl zu bemerken, dass die Erfahrung nicht etwa nur die Gegenstände der Aussenwelt, insoweit wir dieselben als ausser uns existirend wahrnehmen, sondern zuvörderst auch unseren Organismus selbst als in ständiger Relation zu denselben stehend und zumal die psycho-physischen Phänomene in sich begreift, ohne die ja die Erfahrung selbst nie zu Stande kommen kann. Wir können daher ungescheut „Anschauungsformen" und „Kategorieen" a priori setzen, wie Kant dies thut, (insofern dieselben in unserer Organisation begründet sind, insoweit diese unserem Intellect selbst als der „subjectiven Bedingung" aller Erfahrung anhaften) nicht aber die Anschauungen und Vorstellungen selbst, welche wir ohne die Gegenstände unserer sinnlichen Wahrnehmung ausser uns, als die „objective" Bedingung aller Erfahrung, gar nicht gewinnen könnten; umsomehr als unser Körper selbst als derselben angehörend, in unabweisbaren Relationen zu denselben stehend und analogen Gesetzen unterworfen erkannt wird.

Es gibt daher kein „Ich" für uns, das die „Dinge" nach Willkür zu setzen vermöchte. Die Realität der äusseren Dinge und des ursächlichen Zusammenhanges, die Relation und Concordanz unseres Vorstellens mit den Gegenständen der Wahrnehmung wird ebensowohl durch die immer und überall gemachten Experimente, (durch die erfolgreiche Verwendung der physikalischen Instrumente und Maschinen) als durch die Resultate unserer Beobachtung bewiesen. Es hat also seine Bewandtniss damit, das Kantische *a priori* in die Organisation des Menschen zu verlegen, die vor der Erfahrung im materialistischen Sinne und vor aller Erfahrung im Einzelnen und Besonderen vorhanden, ohne welche Erfahrung im subjectiven Sinne gar nicht möglich, durch welche daher auch Erfahrung im objectiven Sinne für uns bedingt ist. Wir können also, wie F. A. Lange a. a. O. richtig ausführt, naturgemäss nicht anders erfahren, als wir es thun.

Das *a priori* finden wir aber im Einzelnen und Besonderen selbst erst auf inductivem Wege. Es liegt in der Erkenntnissanlage unseres Intellects, ohne die kein Erkennen und keine Erfahrung möglich ist. Gewiss ist alles Erkennen durch die Erkenntnissfähigkeit und Anlage in erster Linie bedingt. Aber ebensosehr bedarf dasselbe eines Gegenstandes, ohne den es nichts wäre. Dieser aber liegt in der Erfahrung. Ganz ausserhalb und über derselben gibt es nichts für den redlichen Forscher, als das Bekenntniss: „dass wir nichts wissen können." Diese Grundbedingungen unserer Erkenntnissthätigkeit führen uns consequenterweise zu der constanten Relation zwischen Subject und Object, welche daher die *conditio sine qua non* der fortschrittlichen Thätigkeit unseres Intellects ist.

§. 2. Wir haben gesehen, dass die richtige Auslegung

und Entwickelung der kriticistischen Grundansicht zu einer richtigen Auffassung der Wichtigkeit der Relation zwischen Object und Subject und zu dem Schlusse führt: dass durch die Aufhebung dieser Relation der Erkenntnissthätigkeit entweder ihre subjective oder ihre objective Bedingung entzogen würde; wodurch überhaupt die Möglichkeit und Zuverlässigkeit unserer Erkenntniss in Frage gestellt wird.

Während die Ausscheidung des subjectiven Momentes consequenterweise zu den Extremen des Empirismus und Materialismus führt; gelangt man durch die Aufhebung der Realität der Objecte zu den entgegengesetzten Ausschreitungen des Solipsismus und Illusionismus. Beide Richtungen haben, neben ungezählten Anbetern des Meisterwortes, hervorragende Vertreter in der Geschichte der Philosophie. Es scheint kaum geboten, auf Namen hinzuweisen. Es ist bezeichnend, dass die philosophischen Verirrungen dieser Schulen ihren letzten Grund im Mangel einer kritischen Erkenntnisstheorie haben, im Fehlen und in der Missachtung einer Erkenntnisskritik, welche auf die Möglichkeit, die Bedingungen und die Grenzen des zuverlässigen Erkennens überhaupt hinleitet und die Wichtigkeit der Erfahrung für alle Erkenntnissthätigkeit in das richtige Licht rückt. Nicht minder aber ergibt sich das vollständige Verkennen der Relation zwischen Subject und Object als ein hauptsächlicher Grund dieser Verirrungen. Die richtige Erkenntniss des Werthes dieser Relation ist eine wesentliche Aufgabe einer kritischen Erkenntnisstheorie.

Fichte hat in seiner „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ auf den Werth dieser Relation hingewiesen, sich aber selbst durch einen Fehlschluss zu seinem absoluten „Ich“, als Substrat der „theilweisen Aufhebung“ der Relation zwischen *S* und *O* verleiten lassen. Noch weniger scheinen die anderen Absolutisten die Wichtigkeit dieser Relation und das Zustandekommen der Erfahrung durch das Verhältniss der Ergänzung zwischen

S und *O* (im psychologischen Process des Erkennens) erfasst zu haben. Die Aufhebung dieser Relation liegt aber keineswegs im Kantischen Kriticismus. Dieser beschränkt vielmehr bei consequenter Durchbildung, wie wir gesehen haben, die Möglichkeit aller Erfahrung und alles fortschreitenden Erkennens auf diese Relation, in welcher das Subject die Erkenntnissanlage hergibt, welche Anlage aber nicht ohne das Hinzutreten (resp. das Vorhandensein und die Einwirkung) von Objecten entwickelt und bethätigt werden kann. Es führt uns also der i. d. S. entwickelte Kantische Kriticismus zu einer kritischen Erkenntnisstheorie, welche von dem Wesen dieser Relation ausgehend, die Bedingungen und Grenzen des Erkennens zu bestimmen hat. Unser Intellect ist (nach ihren Aufschlüssen selbst) angewiesen auf eine grenzensetzende Thätigkeit, wenn er sein „Anlagekapital“ nicht „verspeculiren“ und über die garantirte Möglichkeit des Erkennens hinaus in ein Gebiet des Unbegreiflichen gelangen will, wo wir sehen, „dass wir nichts wissen können.“

All' unser Erkennen beginnt mit der Erfahrung. Diese ist aber selbst bedingt durch die Relation zwischen Subject und Object, und wird ohne diese zu nichts. Durch diese Relation sind daher auch unserem Erkennen seine Grenzen gezogen. Sie sind aber immerhin weit genug, um innerhalb derselben zu sehr erheblichen Ergebnissen zu gelangen. Die subjectiven Bedingungen alles menschlichen Erkennens liegen allerdings in der Natur unseres Intellects, aber die Functionen desselben haben immer nur einen bezugsweisen (d. h. wirklichen) Erkenntnisswerth mit Rücksicht auf das „erfahrungsgemäss Mögliche“.

§. 3. Nun könnte uns vielleicht der Vorwurf gemacht werden, das Subjective auf Kosten des Objectiven zu degradiren, das Materielle als das Wesentliche über das Intellectuelle als das Secundäre zu erheben. Das widerstreitet aber, wie unschwer zu ersehen ist, ganz unserer

kriticistischen Auffassung, welche keineswegs auf ein oberstes „Absolutes“ führt, sondern geradezu die Untersuchung der Relationen zur Hauptaufgabe jeder, im eminenten Sinne wissenschaftlichen, insbesondere der philosophischen Forschung machen will. Das *a priori* soll gewahrt werden, aber nur mit Rücksicht auf jedes mögliche *a posteriori*, ohne welches es leer und werthlos, eine *tabula rasa* ist. Ebensowenig aber soll das *a posteriori* zur Position „an sich“ gemacht werden, das ohne *a priori* niemals der Gegenstand unseres Erkennens sein könnte.

Die Wahrnehmung ist, wie Kant sagt, der einzige Charakter der Wirklichkeit. Dazu gehört naturgemäss und denknothwendig ein Wahrnehmendes und ein Wahrgenommenes. Beide bedingen sich wechselseitig. Im Festhalten an dieser Relation liegt demgemäss ein Prüfstein unserer Erkenntniss. Wir bewegen uns in der Erfahrungswelt. Diese ist unsere wirkliche, unsere gegenständliche Welt. Für unsere „nativistische Naturanlage“ gibt es keine andere. Und doch, sollte man meinen, gibt es eine solche — in den Begriffen, im Denken. Aber auch diese sind nicht vor aller Erfahrung vorhanden. Sie werden vielmehr erfahrungsgemäss und langsam entwickelt wie die Sprache, und unter allen Umständen noch viel langsamer als diese, die sich schon in einem Stadium einstellt, wo die Begriffsbildung noch in ihren ersten Anfängen und in sehr wunderlichen Gestaltungen begriffen ist, worauf ebensowohl die naive kindische Denkungsart als insbesondere die eigenthümlichen Sprachweisen der Kinder hindeuten.

Andererseits haben aber diese Begriffe durchaus keinen bezugsweisen Erkenntnisswerth, d. h. sie befördern und erweitern unsere Erkenntniss von den Gegenständen nicht, insoweit ihnen durchaus kein Correlat in der Erfahrung gegeben werden kann. Es ist daher, wie Schopenhauer im Einzelnen ausführt, die Anschauung ein unentbehrlicher und sogar der wichtigste Factor unserer Erkenntnissthätigkeit. Deshalb ist es auch nothwendig, die meisten unserer Begriffe auf Anschauungen zurückzuführen, worauf alle Experimentalwissenschaft wie alle wissenschaftliche Beobachtung hinausläuft. Die Anschauung aber führt uns unmittelbar zur Einsicht der Relationen zwischen S und O, O und O', S und S'. Daraus ersehen wir, dass unser Intellect vom Unterscheiden und Grenzensetzen und von der Erforschung der Relationen nicht loskommt. Reisst er sich aber gewaltsam los; so hat auch die Erkenntnissthätigkeit keinen festen Boden mehr unter sich und langt bei „letzten Abstractionen“ an, für welche es keine mögliche Erfahrung und keinen Prüfstein in derselben, somit auch keinen bezugsweisen Erkenntnisswerth mehr gibt.

Wir sehen also, dass wir gerade, indem und weil wir immerfort „im Subjectiven“ stecken bleiben, indem wir immerfort unter den „subjectiven“ Bedingungen unserer Organisation (will sagen: unter dem Bann und der gesetzmässigen Herrschaft unserer nativistischen Naturanlage, scilicet: der eigenen inneren Bildungs- und Entwickelungsgesetze) stehen, von diesen Relationen niemals loskommen können. Die Natur unseres Intellectes ist an die Erkenntniss dieser Relationen geknüpft. Ihm zumuthen, sich blind gegen sie zu verhalten oder sich über sie zu erheben, käme der Zumuthung gleich, aus unserer Haut herauszufahren. Der in neuerer Zeit oft hervorgeholte Umstand, dass pathologische Zustände eine constante Verwirrung und Verkennung dieser Relationen mit sich bringen, kann nur zur Bekräftigung unseres Schlusses dienen. Eine andere Frage ist allerdings das bewusste und hochfahrende Hinausgehen über alle bestehenden Relationen mit „intellectuellen Experimenten“, wie wir dies in der „Philosophie des Absoluten“ beobachtet haben. Diese Ausschreitungen sind — als Verirrungen des Erkenntnisstriebes — pathologischen Erscheinungen analog zu erachten, da für ihre Resultate jede Gegenrechnung in der empirisch realen (unserer wirklichen) Welt fehlt.

§. 4. Die kritische Untersuchung der Gesetze der Erkenntnissthätigkeit (zumal der wissenschaftlichen i. e. S.),

im Sinne des Kantischen Kriticismus, führt, im Hinblick auf eine Analyse der psychologischen Vorgänge, zu ähnlichen Schlüssen wie John Stuart Mill's „Inductive Logik", und schreibt den exakten Wissenschaften ihren inductiven Gang vor. Denn: alles Erkennen überhaupt beginnt, wie sie zeigt, mit der Erfahrung, also *a posteriori.* Das erfahrungsmässig „Gegebene" wird begrifflich entwickelt (in Begriffe umgesetzt) durch den Intellect, durch unsere Erkenntnissanlage, also durch das, was a priori eine Bedingung aller Erfahrung im subjectiven Sinne ist. Die begrifflichen Operationen des Intellects haben aber keinerlei realen Erkenntnisswerth ohne alle Rücksicht auf Objecte Erfahrung; sondern nur insoweit sie auf solche bezogen oder auf Anschauungen zurückgeführt werden können. Die Probe ihres Erkenntnisswerthes liegt also neuerdings in der Erfahrung u. z. in der sinnlichen Wahrnehmung. Sie erfolgt somit a posteriori. Ganz analog dem Verfahren einer „inductiven Logik".

ad 1. a. Sammlung von Erfahrungsthatsachen (Beobachtungen, Wahrnehmungen) die in analogem Causalzusammenhang stehen. b. Erkenntniss dieser Analogie und Ausdruck derselben in einem allgemeinen Satz. Erster Inductionsschluss. — Darauf folgend ad 2. Die logische Entwickelung dieses Grundsatzes einer „Analogie der Erfahrung" und Ableitung des Gesetzes aus demselben auf dem deductiven Wege (der formalen Logik) Deductionsschluss. — Schliesslich folgt ad 3. die Prüfung der Giltigkeit dieser Gesetze für das erfahrungsmässig Gegebene durch wiederholte Versuche und Beobachtungen. Darauf gestützt erfolgt der zweite Inductivschluss als Gegenrechnung des Deductivverfahrens.

Es ist also festzuhalten, dass alle Deduction mit der Induction beginnt; womit aber nicht gesagt ist, dass jeder einzelnen Deduction schon das Schlussverfahren der Induction vorangehen müsse. Es ist vielmehr kein Fortschritt und keine Erweiterung der Erkenntniss (selbstredend — durch „nothwendige und allgemeine" Sätze) möglich ohne Deduction. Diese aber fordert nachträglich noch die „Gegenrechnung" der Wirklichkeit, welche durch die Induction geführt wird. Das heisst für jeden einzelnen Fall, nach Schopenhauer und F. A. Lange, die Causalität hat strenge Giltigkeit in der durch unsere Organisation bedingten Erfahrung, ausserhalb der Erfahrung aber keine Bedeutung. Wir stossen also auch hier wieder auf die unvermeidlichen „Relationen" der wirklichen Welt. Es will uns nicht gelingen, das „Absolute", das über alle Relationen von $A:B$ und $B:B'$ oder $A:A'$ hinausginge, irgendwo in der Erfahrung oder in einer Wissenschaft des erfahrungsgemäss Möglichen und Wirklichen zu finden.

Was aber in keiner Beziehung zu aller möglichen Erfahrung steht, hat auch keinen realen (= bezugsweisen) Erkenntnisswerth für uns; ist weder erkenntnisskritisch, noch Kantisch, noch naturwissenschaftlich als Wissen zu bezeichnen — was ich nicht oft genug betonen kann. Darauf können wir zuversichtlich unsere kritische Erkenntnisstheorie nicht gründen. Nur dürfen wir Erfahrung nicht im beschränkten Sinne der äusseren Wahrnehmung nehmen, da wir sonst selbst in die genugsam getadelten Einseitigkeiten verfallen. Von der einseitigen Überschätzung der „Erfahrung" in diesem Sinne sagt Hr. Herbert Spencer. „Diejenigen, welche behaupten, dass das Wissen blos von den Erfahrungen des Individuums herrührt, dabei aber die mentalen Evolutionen nicht beachten, welche die Entwickelung des Nervensystems begleiten, irren gerade so sehr, als wollten sie alles Wachsthum und den Bau des Körpers selbst der Übung zuschreiben, indem sie die angeborene Tendenz für die spätere Form anzunehmen vergessen."*) Derselbe Forscher sagt mit Bezug auf die hohe Wichtigkeit der physiopsychologischen Functionen. „Das menschliche Gehirn ist ein organisirtes Register von unendlich zahlreichen

*) Vgl. H. Spencer. „Principles of psychology".

Erfahrungen, die gemacht wurden während der Organisation des Lebens, oder vielmehr während der Evolution jener Reihe von Organismen, durch welche hindurch der menschliche Organismus erreicht wurde.“*)

Allerdings erscheint somit die Erfahrung für unser Erkenntnissvermögen in innere und äussere getheilt; d. h. es besteht ein „Dualismus im psychischen Process“, nicht aber in der „Erfahrung“ selbst; wo vielmehr Alles in gleicher Weise in bestimmten Relationen stehend erscheint. Auf diese Relationen werden wir unser Augenmerk zu richten haben. Ihnen gilt die unterscheidende und grenzensetzende Thätigkeit unseres Intellects. Über sie hinaus führt uns die vorwitzige Überspeculation auf Gebiete, auf denen die Erkenntnisskritik und damit das zulässige und zuverlässige Erkennen selbst aufhört. Die Frage über die Möglichkeit, über die Bedingungen und die Grenzen unseres Erkennens, welche wir als das, im Sinne des Kantischen Kriticismus zu lösende Erkenntnissproblem κατ' ἐξοχήν formulirt haben, kann nur durch die Feststellung des Erkenntnisswerthes jener Relationen ihrer Lösung zugeführt werden.

„Das Resultat unserer erkenntnisstheoretischen Untersuchungen — sagt Hr. Ulrici — stützt sich auf den Nachweis, dass alle Gewissheit und Evidenz und somit alle Ueberzeugung, alle Erkenntniss der Wahrheit auf einer doppelten Denkungsweise beruht, deren eine sich darin äussert, dass gewisse Gedanken (Sinnesempfindungen, Gefühlserregungen, Wahrnehmungen und Anschauungen) sich unwiderstehlich aufdrängen, so dass wir sie haben müssen und an ihrer Bestimmtheit nichts ändern können“.

„Sie ist die Denknothwendigkeit, die dem Gegebenen inhärirt, die zwingende Macht der Thatsache, die Anerkennung, die wir dem realen Sein (einer wirkenden Kraft ausser uns) zollen müssen, die Basis alles Erfahrungswissens. Sie kann daher die aposteriorische genannt

*) Vgl. H. Spencer. a. a. O.

werden, weil sie in den Verhältnissen unseres Erkenntnissvermögens (Denkens) zur gegebenen Natur der Dinge wurzelt. Die zweite dagegen hat ihren Grund in der eigenen Natur unseres Denkens und manifestirt sich in den ihr selbst innewohnenden Gesetzen und Normen, in der dadurch bestimmten Art und Weise, wie unsere erkennende Thätigkeit sich vollzieht, wie unser Bewusstsein entsteht und zwar einen bestimmten Inhalt erlangt. Sie kann daher als die apriorische bezeichnet werden. Beide Theile wirken nothwendig zusammen zur Erzeugung unseres Erkennens und Wissens, und auf Grund ihres Zusammenwirkens ist ein Erkennen und Wissen möglich. Das reale Dasein der Dinge ausser uns — ist uns daher nicht schlechterdings durch sich selbst, sondern nur darum gewiss, weil wir (durch das Denkgesetz der Causalität) unmittelbar genöthigt sind, es anzunehmen. Namentlich aber können wir der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit diesem Sein der Dinge und somit der Wahrheit unserer Auffassung nur da gewiss sein, wo wir den Gesetzen unseres Denkens gemäss ein Zusammenstimmen beider annehmen müssen und diese Nothwendigkeit darzulegen vermögen. Denn alle Gewissheit und Evidenz ist eben nur das mittel- und unmittelbare Bewusstsein (Gefühl) von der Denknothwendigkeit einer Vorstellung und ihres Inhalts (Object) — ein Bewusstsein, das wir Gewissheit nennen, wo die Denknothwendigkeit nur das reale Dasein eines der Vorstellung zu Grunde liegenden Objects betrifft, Evidenz, wo sie die Bestimmtheit und Beschaffenheit des Objects umfasst. Aber das Bewusstsein ist keineswegs in allen Fällen gleich.“*)

Hr. Ulrici schliesst daraus in scharfsinniger Weise, was unsere kritische Erkenntnisstheorie genugsam bestätigt: dass es nämlich für unser Wissen und Erkennen auch verschiedene Grade der Evidenz gebe.

§. 5. Wir schliessen. — Die Aufgabe einer kritischen

*) Vgl. H. Ulrici. „Gott und Natur“. a. a. O.

Erkenntnisstheorie wird sein, die Art der Möglichkeit, der Bedingungen und Grenzen unserer fortschreitenden Erkenntniss und somit die Natur unseres Intellectes selbst kritisch zu untersuchen, die Ziele und Wege seiner unterscheidenden und grenzensetzenden Thätigkeit zu finden, und schliesslich durch die Untersuchung der Relationen zwischen Subject und Object und zwischen den Objecten untereinander (auf den einzelnen Fachgebieten des Wissens) die Principien und Grenzen unserer Naturerkenntniss zu erforschen.

Es muss im Vorhinein ausgeschlossen bleiben, ein „Unbedingtes“ und „Absolutes“ als „einheitliches Princip“ aller Erkenntniss und Naturerklärung zu postuliren, oder durch „intellectuelles“ Experimentiren auf Gebieten, wo alles Wissen aufhört, herbeizuziehen. Jeder *petitio principii* steht hier die Prüfung des bezugsweisen Erkenntnisswerthes der angewandten Begriffe entgegen, welche nicht ohne Rücksicht auf jede mögliche Erfahrung, sondern nur, insofern ein „Correlat“ in der Erfahrung für sie gefunden werden kann, zum Fortschritt und zur Erweiterung unseres Erkennens dienen können. Weder darf das Subject als alleiniger „Urgrund“ des Erkennens hingestellt werden, als entstünden in demselben durch einen rein psychischen Process der Urzeugung Erkenntnisse aller Art. Noch darf dasselbe zu Gunsten des Objectes degradirt werden, als könnte ohne erkenntnissthätige Subjecte überhaupt von Erfahrung und von Erkenntnissen gesprochen werden. Die kritische Erkenntnisstheorie lässt weder die Extreme des Solipsismus und Materialismus (oder einen mit ihm verschwisterten Empirismus) noch die des Traumidealismus und Illusionismus zu Recht bestehen. Sie zeigt vielmehr, dass die Grundbegriffe dieser Systeme gar keinen oder nur einen negativen Erkenntnisswerth haben. Sie legt den Schwerpunkt der Erkenntnissthätigkeit in die constanten Relationen der empirischen Realität ($S:O$, $O:O'$, $S:S'$). Sie findet in der kritischen Erforschung dieser Relationen die, der Natur unseres Intellects

angemessene Aufgabe eines kritischen und besonnenen Philosophirens über Fragen der theoretischen Erkenntniss, des Wissens, das die Probe der „empirischen Realität“ aushält, in welcher wir alle in erster und letzter Instanz, soweit uns die Functionen unseres Organismus, unser Intellect und die Dinge ausser uns im Besonderen Aufschluss geben, wurzeln.

Eine kritische Erkenntnisstheorie wird daher ebenso sehr auf eine Untersuchung der physio-psychologischen Functionen als auf die Beobachtung und Erklärung der physikalisch-biologischen Phänomene im Allgemeinen Gewicht legen, selbst aber auf eine Erforschung constanter Relationen der Naturwesen und die Subsumirung derselben unter allgemeine Gesetze bedacht sein müssen, welche die Gegenrechnung der Empirie aushalten. In diesem Sinne ist die kritische Erkenntnisstheorie das Fundament einer „Philosophie des Relativen“, einer Philosophie des erfahrungsgemäss Möglichen und des Beweisbaren, die dem menschlichen Intellect bei (und trotz) der unerlässlichen Einschränkung seiner vermeintlichen Fähigkeiten und Befugnisse, ein ungeheures Gebiet zu fruchtbarer Thätigkeit und zu einem ehrlichen Kampf um den Besitz der Wahrheit eröffnet.

VI. Subject und Object.

§. 1. Von Antinomieen scheint alle Philosophie ausgehen zu sollen. Die Auflösung der Antinomie ist für den philosophirenden Intellect, was die Auflösung der Dissonanzen für den Tonkünstler. Ohne Dissonanzen keine Harmonie. Ohne Bewegungsgegensätze kein Gleichgewicht. Ohne eine Mehrzahl widerstreitender Motive keine selbstbewusste Willensbethätigung. Ohne vorangehenden Zweifel kein Bewusstsein der Wahrheit. Ohne Überwindung der Antinomieen keine stichhaltige Erkenntniss, kein gegen allen Widerspruch gewappnetes Wissen. Je klarer die Er-

kenntniss der Antinomie; je schärfer ihre Formulirung, je schwerer ihre Lösung: desto höher ist auch der durch die Lösung erlangte Grad der Evidenz; desto präciser und stichhaltiger unser Wissen; desto widerstandskräftiger die gewonnene Überzeugung.

Kant hat uns vor die Antinomie des *a priori* und des *a posteriori* gestellt und nachgewiesen: dass es in Wahrheit ein *a priori* geben müsse, da ja ohne irgend ein *a priori* das *a posteriori* selbst „überall und nirgends" zu finden sei... Wie nun früher die Mehrzahl der philosophirenden Köpfe, denen ihre „Gottähnlichkeit" bange machte, vor dem *a priori* und dem eigenen lieben „Ich" im Staube lag; so scheint in unseren Tagen das *a posteriori* der Götze der speculativen Köpfe werden zu sollen; wobei es nicht wenig komisch auf den nüchternen Nachdenker wirken muss, dass dieses *a posteriori* unversehens doch wieder selbst zum *a priori* gemacht wird und schliesslich gar zu einem *ens realissimum*, zu einer Pandorabüchse aller *qualitates occultae;* während Diejenigen, welche dieses „Kunststück" zu Wege bringen, nicht ohne die mitleidvollsten Mienen auf den abgethanen scholastischen Jargon der Gedanken zurückweisen können, für dessen „Vernichter" sie sich halten. Diese Weisen, welche die Krämpen des neueren und des uralten philosophischen Absolutismus umstülpen und damit die Dinge wirklich unter einen neuen Hut gebracht zu haben wähnen, vergessen ganz, dass eine Antinomie nicht gelöst ist, wenn man eine dagewesene irrige Lösung verwirft oder selbst widerlegt; dass die Auflösung einer Antinomie ebensowenig durch die gewaltsame Ausmerzung der Thesis oder Antithesis zu Stande gebracht werden kann, als etwa ein Gleichgewichtsverhältniss durch Hinwegschaffung des einen beweglichen Körpers. Das heisst freilich — sich die Arbeit zu leicht machen. Die Gegensätze, welche die Antinomie bedingen, sind folgerichtig auch selbst die Bedingungen ihrer Auflösung, wie die Bewegungsgegensätze selbst die nothwendigen Bedingungen für die Aufstellung des Gleichgewichtsverhältnisses bilden.

Hier liegt der Knoten! Hier der verrätherische Fingerzeig für die klaffenden Lücken aller absoluten und „unfehlbaren" Systeme; zumal derjenigen, die das Material des philosophischen Kriticismus ohne allzu peinliche quantitative und qualitative Controlle zusammentragen für den Bau, in dem sie ihr „Absolutes" thronen lassen, das „Urprincip" aller Dinge, das zu einer endlosen Metamorphose des Namens und der Gestalt verdammt zu sein scheint und allem Anschein nach mehr als irgend etwas in der Welt dem Wechsel der Moden und Methoden unterworfen ist! Das Wort wäre zu hart: dass die Methode nachgerade in den Wissenschaften und in der „Wissenschaft des Denkens" selbst Sache der Mode geworden ist — wenn es nicht wahr wäre. Der „Absolutismus" in der Philosophie hat nicht aufgehört. Das Suchen des „Unbedingten" ist die Parole der meisten philosophirenden Köpfe geblieben. Ob mit Recht oder Unrecht, mag hier unentschieden bleiben. Mag sein, dass ein hochentwickelter „speculativer" Trieb die meisten Nachdenker dieser Fährte folgen lässt, wie der „egoistische Trieb" in seiner höchst differencirten Form die Millionen der Menschen einem Ding nachtreibt, dem auch ein Jeder einen besonderen Namen geben könnte, ohne dass das Wort den Begriff zu decken vermöchte, und das (trotz der ungeheuren Verschiedenheit der Gegenstände) doch gemeiniglich den Namen — „Glück" erhält. Hier handelt es sich nur darum, festzustellen, dass die Auflösung der Antinomieen kein Absolutum, kein Letztes, kein Unbedingtes, sondern eine Verhältnisszahl, proportionale Begriffe ergibt. Es ist also nichts damit gethan, wenn man das Absolutum „Geist" für eine abgethane *qualitas occulta* erklärt und dafür das Wort „Materie" an dessen Stelle setzt, das (wenn überhaupt von Rangverhältnissen der Begriffe gesprochen werden dürfte und Begriffe „höherer und niederer Ordnung" angenommen werden sollten), jedenfalls um nichts besser und in gleicher Weise eine „letzte Abstraction" ist. Ist also jener „Geist", der Alles geschaffen haben soll, eine *qualitas occulta*, die nur unter Voraus-

setzung physikalisch-biologischer Phänomene als wirken derkannt werden kann; so ist auch das „Urprincip“ der „Materie“, ist auch „Kraft und Stoff“ nur eine *qualitas occulta,* die nur unter Voraussetzung von Bewusstseinszuständen als wirkend wahrgenommen und naturgemäss nur durch den Intellect gedacht werden kann; da „Stoff“ oder „Kraft“ an sich (!) ebensowenig etwas unmittelbar Wahrgenommenes oder Empfundenes ist als der „Geist“, ja noch viel weniger; indem doch der eigene Bewusstseinszustand für Jeden die erste, unmittelbarste, unläugbarste Thatsache und aller Erkenntniss Anfang und Bedingung ist. Vorausgesetzt, dass das *a priori* selbst für sich erkannt werden, ins Bewusstsein treten kann, ohne ein *a posteriori;* so muss es doch da sein, damit eben ein *a posteriori* „so oder so“ ins Bewusstsein treten könne.

Der Satz: „Alles ist Entwickelung“ — ist ein hohles Dogma wie irgend eines. Entwickelung ist undenkbar ohne Etwas, das sich entwickelt, also ohne „ursprüngliche Anlage“, ebensogut wie eine ursprüngliche Anlage nur als ein Sich-Entwickelndes wahrgenommen werden kann.

§. 2. Die uralte Antinomie zwischen Natur und Geist, Stoff und Seele, Materialismus und Idealismus, lässt sich mit Leichtigkeit auf die Antinomie zwischen Subject und Object zurückführen, welche uns, analog der von Fichte unternommenen Gegenüberstellung von „Ich“ und „Nichtich“, die nachmals ihrem Erfinder und seinen Anhängern die faulen Früchte der Überspeculation eintrug, als die „ursprünglichste“ Antinomie unseres Denkens erscheint. Die besonnene Lösung dieser Antinomie führt nicht auf die Abwege des Materialismus, des Spiritualismus und Solipsismus; sondern folgerichtig zu dem, schon oben angedeuteten Fundamentalgesetz der Relation, dessen Aufstellung und Entwickelung eine Hauptaufgabe der kritischen Erkenntnisstheorie bildet. Aus der Unkenntniss und dem Missverständniss dieses erkenntnisstheoretischen Grundgesetzes ergeben sich nothwendigerweise die einseitigen

und unkritischen Speculationen der gerügten extremen Richtungen. Nach den obigen Ausführungen muss die Verkennung der nothwendigen und ständigen Relation zwischen Subject und Object nothwendigerweise in die Irrbahnen des Materialismus, des Solipsismus und Traumidealismus führen. Während der Erstere nach seiner bekannten dogmatischen Weise aus einem ganz und gar „objectiven“ und ausser uns liegenden „Urprincip“ die Welt der Erscheinungen zu Stande kommen lässt, und mit einer Naivetät, die kaum der ernsten Kritik würdig ist, die unübersehbare „primäre“ Wichtigkeit des Einflusses der denkenden Subjecte auf alle Erkenntnissthätigkeit ausser Acht lässt oder gar mit wohlfeilem Spott abzufertigen wähnt; übersieht der Spiritualismus, dass die Erkenntnissanlage und Erkenntnissfähigkeit noch weit von der fertigen Erkenntniss entfernt ist; während der Traumidealismus und der Solipsismus schlechthin den ganzen Erkenntnissprocess fertig in das Innere des erkennenden Subjects verlegen (als wäre derselbe nicht ein Product aus zahlreichen „äusseren“ Vorgängen und den organisch entwickelten nativistischen „Anlagen“ des erkennenden Subjectes), so dass dann folgerichtig die Welt als „Fiction des Verstandes“ der Weisheit „letzter Schluss“ ist, oder die Traumwelt des durch den „Schleier der Maja“ betrogenen Intellects, die sich leider durch eine Unzahl von Hemmnissen und Schmerzen dem „träumenden“ Betrachter in sehr realer Weise schmerzlich fühlbar macht.

Unser Fall hat eine gewisse Analogie mit dem oben von mir angeführten Beispiel. Denn — wie die Annahme einer ursprünglichen Anlage, eines Daseienden mit bestimmten „nativistischen“ Naturanlagen, jegliche Entwickelung, sei sie nun Fortschritt oder Rückbildung, sei sie extensiv oder intensiv, überhaupt erst möglich macht; andererseits aber jene „ursprüngliche“ Anlage erst im Laufe und vermittelst der Entwickelung ein Gegenstand der Wahrnehmung und des Denkens wird: ist in ganz analoger Weise irgend eine Erkenntniss von Objecten unmöglich und

undenkbar, ohne ein erkenntnissfähiges und erkenntnissthätiges Subject; während andererseits dieses Subject sich seiner selbst als erkenntnissthätig erst durch die Einwirkung von Objecten bewusst wird — wie jede Kraft (gleichsam als „Anlage“) latent ist und erst wirklich (erkennbar) wird durch ihre Wirkung.

Wir haben die Thätigkeit unseres Intellects als eine unterscheidende und grenzensetzende erkannt. Eine psychologische Erklärung der Erkenntnissthätigkeit des Unterscheidens und Begrenzens hängt unmittelbar zusammen mit dem Gesetz der Relation und exemplificirt dasselbe i. g. S. Je mehr wir die Gegenstände aus einander halten, von einander unterscheiden; desto klarer und deutlicher wird unsere Erkenntniss von denselben. Je mehr sich dieselben vor uns verwirren und ineinander greifen; desto unklarer und verworrener wird auch unsere Erkenntniss von denselben. Je mehr wir einen Gegenstand unserer Erkenntnissthätigkeit begrenzen und von allen anderen begrifflich scheiden; desto bestimmter und zuverlässiger wird unsere Erkenntniss, unser Urtheil sein. Je weniger wir die Gegenstände in der Wahrnehmung begrenzt finden und selbst durch begriffliche Grenzen trennen; desto unbestimmter und unzuverlässiger muss folgerichtig unsere Erkenntniss und unser Urtheil über jeden Einzelnen sein. Der erste Fall gilt vorzüglich für die sinnliche Wahrnehmung, für die anschauliche Erkenntniss. Der zweite für die Begriffsbestimmung, für das Denken, für die begriffliche Erkenntniss. Beide sind mit einander verbunden, wo wir den höchsten Grad möglicher Evidenz erlangen wollen.

Die Erkenntnisstheorie hat ihren besonderen Ausdruck als Analogon für den Glaubenssatz: „Der Glaube ohne Werk ist todt“. Dieser Ausdruck findet sich bei Kant. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer“ und „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“, d. h. kein Gegenstand der klaren und bestimmten Erkenntniss.... Das erkennende Subject unterscheidet sich von den Objecten als Gegenständen des Erkennens und diese erscheinen in bestimmten Verhältnissen von dem ersteren unterschieden und abgegrenzt.

Dennoch vermag das Subject ebensowenig ohne die Einwirkung von Objecten zu erkennen als ohne die Wechselwirkung der Kräfte handelnd seinen Willen zu bethätigen. Noch weniger ist die Erkenntniss eines Objectes, gleichviel welcher Art, überhaupt denkbar — ohne die unerlässliche Voraussetzung und Bedingung der subjectiven Erkenntnissanlage und Erkenntnissthätigkeit. An diese Unterscheidung und Abgrenzung in und nach bestimmten Verhältnissen, vom Auseinander bis zur höchstgradigen Durchdringung, ist all unser Erkennen und Handeln in der Welt der Erscheinungen gebunden.

Auch die Antinomie zwischen Subject und Object findet ihre vernünftige, denkgesetzmässige Lösung nicht in einem Absolutum, mag es sich auch nur unter der Etikette des vielgepriesenen „Monismus“ darbieten, sondern in den Anwendungsfällen des Grundgesetzes der Relation, in Verhältnissbegriffen, in bestimmten Proportionen. Die Antinomie von Subject und Object schlägt eine Brücke aus der theoretischen Philosophie in die praktische, aus der Erkenntnisstheorie in die Ethik. Sie gehört, je nachdem wir uns auf den Gesichtspunkt des denkenden oder des handelnden Subjects stellen, in jenes oder in dieses Gebiet. Schon hier muss deshalb ein Ausspruch seine Stelle finden, der vorwiegend für den praktischen Standpunkt von der höchsten Bedeutung ist, dessen Begründung ich daher meiner „Anthropologischen Ethik“ vorbehalten muss. Es ist das Postulat: Sei bestrebt, möglichst viele Objecte (als welche dir — in ihrer Eigenschaft als Gegenstände des Erkennens — auch die Subjecte ausser dir gelten) zu Subjecten zu erheben; dich selbst aber, insoweit es die Erhaltung deines eigenen, innersten Wesens zulässt, zum Object (d. h. zum Gegenstand des Erkennens) zu machen = Subjectivire Andere, objectivire im gleichen Sinne dich selbst, so viel du nur vermagst! —

Dieser vorwiegend ethologisch wichtige Satz hat

aber auch für die kritische Erkenntnisstheorie eine hohe Bedeutung.

§. 3. Die Forderung, die „Aussenwelt“ so viel als möglich zu subjectiviren, bei gleichzeitiger möglichster Objectivirung der „Innenwelt“, von ersichtlich hoher Bedeutung als praktische Maxime des Handelns (vom Gesichtspunkte der Ethologie), lässt sich — wenngleich in anderer Form — auch auf erkenntnisstheoretischem Gebiete postuliren. Wir könnten dieselbe etwa folgendermassen ausdrücken. I. Sei bemüht, die Objecte, im Besonderen also die Gegenstände deiner Wahrnehmung, so viel als möglich von einander zu sondern und gegen einander abzugrenzen (also jedes Phänomen, so weit es geht, als ein Besonderes, als einen individuellen Fall ins Bewusstsein treten zu lassen; wodurch folgerichtig die Erkenntniss desselben eine möglichst deutliche und eigenthümlich bestimmte wird)! II. Sei aber auch bemüht, von der Menge der Objecte möglichst viele in Bewusstseinszustände umzusetzen!... Das Erste betrifft die Deutlichkeit und Besonderheit, das letztere die Zahl und Verschiedenheit der Erkenntnisse. Es gilt also auch hier, einerseits die Objecte in möglichster Besonderheit (also individualisirt), ins Bewusstsein treten zu lassen, und andererseits dieselben durch möglichst grossen „Umsatz“ (in Bewusstseinszustände) zu subjectiviren.

Der zweite Satz aber würde lauten. III. Sei bemüht, die durch Empfindungen (durch organische Functionen) verursachten (also unmittelbar im Inneren des erkennenden Subjectes selbst entstehenden) Bewusstseinszustände durch möglichste Sonderung und Abgrenzung klarer und deutlicher zu erkennen und durch Vergleichung mit den analogen Wirkungsweisen der Objecte (als welche dir ja — als Gegenstände deines Erkennens — auch ungezählte Subjecte ausser dir erscheinen!) ihrer Besonderheit und Eigenthümlichkeit an dir und in dir möglichst zu entkleiden — dieselben also zu objectiviren, so viel du eben vermagst!

Es ist leicht ersichtlich, dass die zweite Forderung eine überaus schwere ist und noch mehr als die erste — wenngleich von gebieterischer Bedeutung für alle wissenschaftliche Erkenntnissthätigkeit (auch für das wissenschaftliche Gewissen!) in das praktische Gebiet des sittlichen Handelns hinübergreift. Dennoch gehören beide Postulate in dieser oder einer ähnlichen Formulirung in das Bereich der erkenntnisstheoretischen Untersuchungen. Es bedarf nicht viel zu ihrer Erklärung. Vor allen Dingen gilt es zu berücksichtigen, dass sich beide Sätze für die kritische Erkenntnisstheorie — sollen sie zur Lösung ihrer Probleme etwas beitragen — allerdings in die hypothetische Form übersetzen lassen müssen. In der obigen Form ist nicht vom Erkennen schlechthin, von der, durch die constante Relation und Wechselwirkung der Objecte und Subjecte hervorgerufenen Erkenntniss die Rede, sondern vorerst eine Willensbethätigung, ein Erkennenwollen, also etwa, nach Analogie des von Schopenhauer aufgeführten „Willens zum Leben“, der „Wille zum Wissen“ (das Verlangen nach dem Besitz der Wahrheit) gefordert. Dass dieses für die Summe und Zuverlässigkeit der Erkenntnisse, für die Erreichung möglichst hoher Grade der Evidenz, von der höchsten Bedeutung ist; muss nicht erst nachgewiesen werden. Hier haben wir allerdings wieder ein Apriorisches, einen „speculativen Trieb“ (wenn wir uns durchaus an das Register und die Nomenklatur der Naturgeschichte halten sollen) das bewusste Suchen und Erhärten einer Erkenntniss. Sei es immerhin auch ein eigener „Erkenntnisstrieb“, der die Deduction zum nothwendigen Bindeglied jeder inductiven Schlusskette macht.

Es ist von allen tieferen Denkern längst anerkannt: dass grosse wissenschaftliche Entdeckungen und Erfindungen auf dem Wege der Deduction gemacht wurden und noch werden; dass die Deduction von dem ersten Inductionsschluss aus bestimmten Thatsachencomplexen, der aus den Erfahrungen des Individuums (wie der ganzen Gattung) gezogen wird, hinüberleitet zum zweiten In-

ductionsschluss, der die „begriffliche" Errungenschaft der Deduction durch „Thatsachenbeweise", durch die Analogieen der Erfahrung erhärtet.... Es verhalten sich daher diese drei Glieder einer „inductiven Logik" wie Voraussetzung, Behauptung und Beweis. Es müsste aber mit wunderlichen Dingen zugehen, wenn Jemand läugnen wollte, dass das Wesen jeder „schöpferischen Conception" in der Wissenschaft auf einer solchen „Behauptung", oder auf dem deductiven Schlussverfahren beruht, für das (wie dies auf dem Gebiete der exakten Naturforschung am deutlichsten hervortritt), die Induction erst in letzter Instanz die „Thatsachenbeweise" zu liefern hat. Diese Deduction ist aber nicht ein Werk „unbewusster" Triebe. [Was ich nicht erst sagen müsste, wenn nicht die übelverstandenen oder meist ganz unverstandenen Lehren der neueren Naturforscher so viele Köpfe verwirrt und zu einem wenig menschenwürdigen (am allerwenigsten aber „philosophischen") Cultus der blinden Triebe und Instincte und des „Unbewusstseins" verleitet hätte, der, im Ganzen zwar — im Gegensatze zu dem abgethanen, aber noch vielfach herumspuckenden, Vernunft-für-Alles-Charlatanismus des Panlogisten Hegel, im Einzelnen aber mit grosser Fertigkeit in Hegelianischen Kniffen und Wendungen zu einer Philosophie des Stupiden führt und die Dummheit zum weltschöpferischen Princip erhebt!]

Geben wir den antispiritualistischen Naturforschern einen besonderen „Erkenntnisstrieb" in „speculativ" beanlagten Köpfen zu; so halten wir doch daran fest, dass die „schöpferische Conception" auch ein Erkennenwollen, das Suchen bestimmter Erkenntnisse, eine tiefere Intention und Tendenz voraussetzt, welche aus einem inductiv gefundenen Schluss oder aus einem Axiom den Obersatz des deductiven Verfahrens gewinnt — oder (da in den meisten Fällen durch ein kaum controllirbares abgekürztes Verfahren der Vernunft der Deductionsschluss, auf den es ankommt, zuerst gefunden wird), zur nachträglichen Controlle der Denkgesetzmässigkeit des

neuen Gedankens jene erst abzuleiten (gleichsam zu „reconstruiren") unternimmt. —

Insoweit hat es mit dem oben formulirten Postulat auch in der Erkenntnisstheorie seine Richtigkeit; insofern ja auch die psychologische Analyse des Erkenntnissprocesses zu ihren Aufgaben gehört und unter diesen nicht die unwichtigste ist.... Grosse wissenschaftliche Entdeckungen und Erfindungen setzen also nicht blos eine Relation zwischen zahlreichen und verschiedenartigen Objecten und zu einem erkennenden Subject voraus; sondern dieses Subject muss auch wollen, und zwar erkennen wollen. Das unterscheidet eben die geniale Conception, das absichtliche und wohlbewusste Experiment, als eine Frage an die Natur der Dinge, die, von bestimmten, im abgekürzten Verfahren gefundenen Zielen geleitete, Deductionsweise — von der „Zufallspfuscherei" und dem blossen Laboriren, die auch mitunter zu Entdeckungen führen, die dann gewöhnlich sehr unrechtmässigerweise den sogenannten „Entdeckern" zugeschrieben werden.

§. 4. Nicht als Postulat des erkennenwollenden Intellectes, sondern als erkenntnisstheoretisches Gesetz und als erkenntnisskritische Formel sollen wir den aufgestellten Satz in eine hypothetische Form bringen. Das thun wir folgendermaassen.

I. Deine Erkenntniss wird umsomehr an Umfang und Bestimmtheit, deine Wahrnehmungen werden umsomehr an Klarheit und Deutlichkeit, deine Begriffe umsomehr an Zuverlässigkeit, deine Urtheile um so gewisser an Evidenz gewinnen: je mehr Objecte du im Ganzen wahrnimmst, je mehr du also im Ganzen durch Bewusstseinszustände von den Dingen ausser dir erfährst — und je mehr du im gleichen Maasse im Einzelnen die Erscheinungen in ihrer Einzelheit und Besonderheit erkennst, sie von einander trennst und unterscheidest, sie individualisirst; je mehr du im Ganzen von diesen Besonderheiten in dein Bewusstsein aufnimmst, und sie im gewissen Sinne subjectivirst. Je mehr du die Dinge im Ganzen unterscheidest und individuali-

sirst und je mehr du von ihnen im Einzelnen mit deiner Subjectivität verbindest; desto klarer und deutlicher wird deine Erkenntniss von den Objecten; desto grösser wird der Umfang deiner Erkenntniss; desto höher wird der Grad der Evidenz deines Wissens sein.

II. Je mehr du eigene, unmittelbar gewisse Bewusstseinszustände (welche scheinbar ausserhalb der Relation der Objecte, also im Inneren, im Organismus des denkenden Subjectes selbst entstehen) dadurch zu erkennen und ihrer Besonderheit zu entkleiden suchst, dass du sie durch die Analogie gleichartiger Phänomene im Bereich der Objecte (als welche dir ja zumal — als Gegenstände deines Erkennens — auch die Subjecte ausser dir erscheinen) auf die in den Erscheinungscomplexen und durch ihre constante Wechselbeziehung und Relation wirkenden Ursachen zurückführst; je mehr du aber andererseits diese Bewusstseinszustände und unmittelbar wahrgenommenen physio-psychologischen Phänomene von dir loslösest, indem du sie ihrer Besonderheit an dir und in dir entkleidest und ihre Wirkungsweise an und in anderen erkennst, je mehr du also dieselben objectivirst: desto klarer und deutlicher wird deine Erkenntniss von denselben sein.... Deine Selbsterkenntniss wird naturnothwendig durch die Erkenntniss der Objecte und die Erkenntniss der Objecte durch die klarere Erkenntniss deiner eigenen Bewusstseinszustände gefördert werden. —

Die wichtigen Folgen, welche sich aus diesen Sätzen, als Normen des Handelns, für die Ethik ergeben, berühren uns hier nur mittelbar. Von unmittelbarer Bedeutung für die kritische Erkenntnisstheorie ist zuvörderst die Erweiterung des Umfangs und die Erhöhung der Klarheit und Evidenz unserer Erkenntnisse, die sich aus der Anwendung der aufgestellten Lehrsätze folgerichtig ergibt. Es gibt kein Object, als Gegenstand eines möglichen Erkennens, ohne die unerlässliche Voraussetzung des erkenntnissfähigen und erkenntnissthätigen Subjectes. Dieses selbst wird aber erst durch jene Relation und Wechselbeziehung, in die es sich zu Dingen ausser sich gestellt sieht, seiner selbst als eines besonderen, individuellen, erkennenden Wesens bewusst. Es trennt und unterscheidet sich von den Objecten ausser sich und diese Objecte unter einander. Je mehr es also im erörterten Sinne diese subjectivirt und sich selbst objectivirt; desto grösser, klarer, unbefangener wird seine Erkenntniss von sich selbst und von den Objecten als Gegenstände des Erkennens.

Unser bestes Wissen und Erkennen gründet sich und stützt sich in erster und letzter Instanz auf die Cartesianischen und Kantischen Erkenntnissfundamente. In diesen liegt eine *conditio sine qua* seiner Zuverlässigkeit und Gewähr. Ohne diese ist es mit aller Erkenntniss und mit jedem vernünftigen Streite über Dinge der Erkenntniss zu Ende. *Cogito — ergo sum.* Unseres Denkens sind wir uns doch unmittelbar bewusst. Das Dasein eines Bewusstseins in mir ist die erste und letzte Bedingung des Daseins der Dinge ausser mir und meines Bewusstwerdens von denselben. Ohne Subject kein Object. Nicht anders freilich als in der Relation der Objecte und, eingegliedert in bestimmte Verhältnisse der Erscheinungscomplexe, wird dieses Subject sich seiner selbst bewusst. Aber ein erkenntnissfähiges Subject muss es geben, das durch das Bewusstsein seiner selbst in immer höherem Maasse des Daseins und der Daseinsform der Erscheinungscomplexe bewusst wird. Dieses Subject ist die unerlässliche, gar nicht hinwegzudenkende Voraussetzung aller Objecte als Gegenstände des Erkennens.

Ohne Subjectivität keine Objectivität. Unseres Bewusstseins und Denkens sind wir doch unmittelbar gewiss. Je mehr Objecte aber in unser Bewusstsein treten; je mehr gesondert und unterschieden die Bewusstseinszustände sind, die uns zur Erkenntniss der Gegenstände ausser uns veranlassen; desto grösser und zuverlässiger wird diese Erkenntniss sein. Es gibt aber noch ein Zweites.

Wir nehmen die Dinge ausser uns in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen wahr. Unser ganzes Empfinden

ist zeitlich, alle unsere Anschauung räumlich. Raum und Zeit sind die Formen unserer Anschauung, die „reinen Formen unserer sinnlichen Anschauung“ oder „Anschauungsformen a priori“, wie Kant sie nannte, dessen Lehre vom Raum und von der Zeit eine ganze Reihe von Philosophirern aller erdenklichen Richtungen im Icarusflug spiegelfechterischer Polemik abgethan zu haben wähnte. Sie steht aber nach wie vor aufrecht und unwiderlegt da. Denn die Unmittelbarkeit und Gewissheit unseres Bewusstseins, des Denkens, möchte doch keiner, der einigermaassen nachzudenken vermag, für fraglich erklären. Zugegeben, dass es Grade des Bewusstseins gibt und die höchsten Grade desselben das Product von langsamen Entwickelungsvorgängen sind, — so halten wir doch fürs Erste daran fest, dass der Gedanke einer Entwickelung ohne jede ursprüngliche Anlage, dass der Gedanke des Evolutionismus ohne irgend einen zu Grunde liegenden Nativismus — eine der höchsten und merkwürdigsten Gedankenlosigkeiten sei, deren sich nicht wenige Nachredner fremder Meinungen und sogar manche selbständige Naturforscher schuldig gemacht haben. Fürs Zweite aber dürfte es uns verstattet sein, darauf hinzuweisen, dass das historische Verfahren „um jeden Preis“ — sehr am unrechten Platze ist, wo es sich um die Begründung und Entwickelung wissenschaftlicher Gedankenreihen für eine gewisse (allgemein stillschweigend vorausgesetzte, wenngleich nicht ausgesprochene und zugestandene) Maximalstufe der intellectuellen Entwicklung handelt.

Der Vorwurf, den manche gegen Cartesius und Kant geltend machen, dass sie als apriorisch hinstellen, was vor vielen tausenden und aber tausenden oder Millionen von Jahren anders war, ist fast ebenso naiv und läppisch als der Einwurf philosophirender Psychiatrophilen und Pathologen, dass Wahnsinnige, Idioten und Blinde anderen Anschauungs- und Verstandesgesetzen unterstehen — als ob es die Aufgabe der Wissenschaft des Denkens *κατ᾽ ἐξοχήν* wäre, gemeinsame Vernunftgesetze für Nachdenker und Idioten zu erlassen! —

§. 5. Es kann nicht genug eingeschärft und wiederholt werden, dass die kritische Erkenntnisstheorie, dass die ganze kritische Philosophie auf Cartesianischen und Kantischen Erkenntnissfundamenten basirt. Unser Bewusstsein ist das einzig unmittelbar gewisse. Bewusstseinszustände sind der Anfang, der Ursprung, die erste Bedingung jeglicher Erkenntniss. Das Wort von der „unbewussten“ Erkenntniss ist ein Wahnwitz, dessen Ursprung selbst in der Anomalie cerebraler Functionen zu suchen ist. Es gibt auch keinen „unbewussten Willen“. Der „unbewusste“ Wille ist eine *contradictio in adjecto* wie irgend eine. Gerade das unterscheidet den Willen von dem blossen thierischen Trieb und Instinct, dass er das Bewusstsein des Gewollten in sich begreift. Ein Wille ohne Bewusstsein eines Gewollten ist ein Streben ohne jedes Ziel, ein Begehren ohne Gegenstand des Begehrens, Hungern ohne Bedürfniss nach Speise, Dürsten ohne Bedürfniss nach Trunk. Ein „unbewusster“ Wille ist eben gar kein Wille. Das Correlat für dieses wahnerschaffene Begriffsgebilde steht tief unten auf der Stufenleiter der physiologischen Functionen.

Wäre daher der Wille, wie Schopenhauer behauptet und seine, mehr oder weniger dieses Berufes würdigen, Anhänger für erwiesen halten, in der That das lange vergeblich gesuchte „Ding an sich“, das wahrhaftige *ens realissimum*, das zu suchen und zu ergründen die philosophirenden Köpfe nicht müde werden wollen, so wäre damit doch das Cartesianische Erkenntnissfundament nicht umgestossen, sondern nur von einem anderen als dem bisher gewohnten Gesichtspunkt befestigt; insoweit wir dieses Erkenntnissfundament in der von mir bezeichneten Form wiedergeben. Unmittelbar gewiss sind mir nur meine Bewusstseinszustände. Das ist das Cogito, das Descartes an den Anfang alles Denkens stellt.

Das „*Cogito ergo sum*“ aber heisst in der Kantischen Exegese des Cartesianischen Fundamentalsatzes: „Die unmittelbare Gewissheit meines Bewusstseins verbürgt mir auch die Gewissheit der Dinge ausser mir.“ Das ist die

„Erklärung“ des alten Kant, die Ehrenerklärung der „Kritik der reinen Vernunft“, die er gegen die superklugen Feinde und verständnisslosen Freunde derselben abgeben musste, die aus derselben ein System des „Traumidealismus“ machen wollten. Hat doch Schopenhauer selbst keine Mühe gescheut, Kant auf Berkeley zurückzuschrauben; was um so schwerer wiegt, als dies Unternehmen demselben Kant galt, den Schopenhauer am höchsten hielt, dem eigentlichen Bahnbrecher und Begründer des kritischen Philosophirens, dem Kant der „transcendentalen Aesthetik“! Diese Ehrenerklärung war nöthig, damit es der Abfertigung der Vorwürfe und der beliebten Imputation des Traumidealismus und auch der unrichtigen Exegese, wie sie sich selbst bei dem, die Bedeutung der „transcendentalen Aesthetik“ so richtig ermessenden, Schopenhauer noch vorfindet, nicht an Begründung fehle. Diese Abfertigung war aber schon in den kategorischen Worten enthalten: „Die Existenz der Dinge zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen.“

Was bedeutet aber jene Erklärung, dass die unmittelbare Gewissheit des eigenen Bewusstseins, die Gewähr für die Realität der Dinge ausser dem erkennenden Subjecte sei? ...

Es bedeutet: dass das erkennende Subject die unmittelbare Gewissheit seines Bewusstseins hat, und dass diese allein die Möglichkeit und Wirklichkeit jedes Erkennens gewährleisten kann. Das erkennende Subject muss da sein. Denn es ist der „Stammsitz“ der Erkenntnissanlage, der Erkenntnissfähigkeit, aber auch der Erkenntnissthätigkeit und der fertigen Erkenntniss selbst..... Nur eine frühreife oder ganz unreife Naturphilosophasterei in unkritischen und aberwitzigen Köpfen hat das erste und einzige ursprünglichste Erkenntnissfundament umstürzen „wollen“ können. ohne das es überhaupt kein Denken und kein Erkennen gäbe. Nur Aberwitz und unreife materialistische Phantasterei kann glauben machen wollen, dass es irgend eine mögliche Erkenntniss geben könne ohne ein erkennendes Subject.

ohne die Erkenntnissanlage in demselben. Solche Phantastereien gelten unter redlichen Forschern, die sich durch das wüste Geschrei des Marktes und die materialistischen Profeten der Unvernunft nicht beirren lassen, für abgethan.

Bewusstseinszustände sind (das wissen und bewahren sie Alle, insoweit sie besonnen und kritisch denken), das Erste und unmittelbar Gewisse. Durch dieselben erst vermögen wir der Dinge ausser uns gewiss zu werden. Nur insoweit sie in unser Bewusstsein treten, existiren sie für uns. Was nicht über die „Schwelle des Bewusstseins“ tritt, das existirt auch nicht für uns (als ein Gegenstand unseres Erkennens) und bleibt uns unerfindlich.... Ich muss nicht erst mahnen, dass nicht die sinnliche Wahrnehmung (wie etwa eigenes Sehen und Hören) mit dem Bewusstsein verwechselt werde. Auch das Ueberlieferte, das von Anderen Ueberlieferte und das bis zu gewissen Graden der Evidenz mit Gründen Erhärtete, tritt in unser Bewusstsein und bildet, einmal aufgenommen und durch andere Vorstellungen unterstützt, einen Theil seines Inhaltes. Was aber überhaupt nicht, sei es durch unmittelbare Erfahrung oder „auf Treu und Glauben“ Einlass in das Bewusstsein erhält; was gar nicht in einen Bewusstseinszustand verwandelt, was gar nicht „subjectivirt“ wird — das existirt auch nicht für uns und ist ganz und gar kein Gegenstand unseres Erkennens. Ohne Subject kein Object.

Mag sein, dass ohne Subjecte, ohne erkenntnissfähige und erkenntnissthätige Subjecte, die Dinge „an sich“ oder für sich existiren. Als Gegenstände unseres Erkennens und irgend eines Wissens sind sie an das Vorhandensein dieses Subjectes gefunden ist. Das erkennende Subject ist als solches das unmittelbar Gewisse und Objecte werden für das Erkennen überhaupt erst durch ein erkennendes Subject möglich. — Aber dieses selbst wäre leer und inhaltslos; es könnte sich nie bethätigen; es wäre ein Schema, ein bewegungsloser Punkt; wenn es nicht, selbst eingegliedert in bestimmte Verhältnisse der, ausser ihm liegenden, Dinge, durch die ursprünglichste, die unterscheidende und

grenzensetzende Thätigkeit des Intellectes in Thätigkeit gebracht und veranlasst würde, sich selbst von den Dingen ausser sich und diese unter einander zu unterscheiden und zu sondern, also bestimmte Verhältnisse, Wechselbeziehungen, Wechselwirkungen zu erkennen.

Ohne erkennendes Subject kein Object, keine Welt als Gegenstand des Erkennens. Ohne Object kein erkenntnissthätiges Subject, kein erfolgreich thätiger Intellect. Ist der thätige Intellect das Auge, das die Welt der Objecte sieht; so wäre ein Subject ohne Object ein Auge, das ins tiefste Dunkel starrt oder gänzlich erblindet ist.

Die tiefere Begriffsbestimmung, die Lösung der Antinomie von Subject und Object, ist zum Theil auch eine Hauptaufgabe der Ethologie. Subject ist immer das Erkennende, das Wollende; Object das Erkannte, das Gewollte. Als Schopenhauer die „Objectivationsstufen" des Willens lehrte*), hätte er m. E. ebenso gut und besser von „Subjectivationsstufen" gesprochen. . . . Je ausgedehnter, je höher, je freier das Erkennen, das Wollen, das Handeln; desto höher die Subjectivität, die Subjectivationsstufe. Je mehr wir Erkenntniss und Willen in einem Naturwesen anerkennen; desto mehr subjectiviren wir es. Je freier von Erkenntniss und Willen wir es betrachten, zu erkennen glauben; desto mehr objectiviren wir es.

Im allerweitesten Sinne ist Alles ausser dem erkennenden Subjecte für dasselbe Object. Je mehr Objecten es gleichsam ein Subject leiht; in desto mehreren Objecten (als Gegenständen des Erkennens) erkennt es Erkenntniss und Willen an. Je mehr es bei der Beurtheilung der Ereignisse von der eigenen bloss individuellen Erkenntniss und dem eigenen individuellen Willen abstrahirt (insofern es nämlich die intellecten Äusserungen anderer Subjecte aufmerksam berücksichtigt); desto mehr objectivirt es sich (im gleichen Sinne) selbst und wird so für sich selbst Gegenstand einer je klareren je gewisseren Erkenntniss.

*) Vgl. A. Schopenhauer „Die Welt als Wille und Vorstellung".

VII. Das Fundamentalgesetz der Relation.

§. 1. Unter allen Gegenständen des menschlichen Denkens ist Nichts, was dem Geiste einer kritischen und naturwissenschaftlichen Philosophie in gleichem Maasse durchaus widerstritte, als — „das Absolute". Wo in aller Welt steckt dieses Absolute, das jeder anders benennt und anders erklärt, das sich jeglicher Kritik verschliesst und geglaubt werden muss, indem man auf des Meisters Worte schwört; wenn nicht in den Köpfen der Dogmatiker und Unfehlbarkeitsgläubigen, die jeden Anderswähnenden unerbittlich bekriegen und nach alter Pharisäerweise ihrem „Absoluten" danken, dass sie nicht sind „wie Jener"? Gibt es ein „Absolutes" für unser Erkennen? Vermögen wir es irgendwo oder irgendwie anzuschauen, wahrzunehmen, zu empfinden? Vermögen wir dem Gedanken des Absoluten in aller Welt ein „Correlat" in der empirischen Realität, einen Nachweis, eine Probe in der Erfahrung zu finden? Ist eine Einigung über diesen Begriff je zu Stande gekommen? Ist sie überhaupt möglich oder stehen wir hier vor einem unbegriffenen und unbegreiflichen Begriffsgebilde, vor einem Gedankending, das i. g. S. ein „Ungedanke" ist, wenn wir unter Gedanken — nach allgemein giltigen Denkgesetzen, unter normalen physio-psychologischen Functionen, entwickelte Vorstellungscomplexe verstehen? . . .

Der erste Blick, den wir um uns thun, zeigt uns die Erscheinungscomplexe, in die wir uns selbst mit unserem ganzen Wesen und Wirken eingegliedert empfinden, in bestimmten Verhältnissen zu einander stehend, die wir, vermöge unserer Organisation, gemeiniglich als zeitliche und räumliche Verhältnisse erkennen. Wir selbst finden uns in unserem Dasein durch besondere Complexe und Verhältnisse der Gegenstände bedingt und zur „Anpassung" an bestimmte Lebensbedingungen gezwungen. Es gibt kein Widerstreben. Das „Absolute" hat nirgends

grenzensetzende Thätigkeit des Intellectes in Thätigkeit gebracht und veranlasst würde, sich selbst von den Dingen ausser sich und diese unter einander zu unterscheiden und zu sondern, also bestimmte Verhältnisse, Wechselbeziehungen, Wechselwirkungen zu erkennen.

Ohne erkennendes Subject kein Object, keine Welt als Gegenstand des Erkennens. Ohne Object kein erkenntnissthätiges Subject, kein erfolgreich thätiger Intellect. Ist der thätige Intellect das Auge, das die Welt der Objecte sieht; so wäre ein Subject ohne Object ein Auge, das ins tiefste Dunkel starrt oder gänzlich erblindet ist.

Die tiefere Begriffsbestimmung, die Lösung der Antinomie von Subject und Object, ist zum Theil auch eine Hauptaufgabe der Ethologie. Subject ist immer das Erkennende, das Wollende; Object das Erkannte, das Gewollte.

Als Schopenhauer die „Objectivationsstufen" des Willens lehrte*), hätte er m. E. ebenso gut und besser von „Subjectivationsstufen" gesprochen. . . . Je ausgedehnter, je höher, je freier das Erkennen, das Wollen, das Handeln; desto höher die Subjectivität, die Subjectivationsstufe. Je mehr wir Erkenntniss und Willen in einem Naturwesen anerkennen; desto mehr subjectiviren wir es. Je freier von Erkenntniss und Willen wir es betrachten, zu erkennen glauben; desto mehr objectiviren wir es.

Im allerweitesten Sinne ist Alles ausser dem erkennenden Subjecte für dasselbe Object. Je mehr Objecten es gleichsam ein Subject leiht; in desto mehreren Objecten (als Gegenständen des Erkennens) erkennt es Erkenntniss und Willen an. Je mehr es bei der Beurtheilung der Ereignisse von der eigenen bloss individuellen Erkenntniss und dem eigenen individuellen Willen abstrahirt (insofern es nämlich die intellecten Äusserungen anderer Subjecte aufmerksam berücksichtigt); desto mehr objectivirt es sich (im gleichen Sinne) selbst und wird so für sich selbst Gegenstand einer je klareren je gewisseren Erkenntniss.

*) Vgl. A. Schopenhauer „Die Welt als Wille und Vorstellung".

VII. Das Fundamentalgesetz der Relation.

§. 1. Unter allen Gegenständen des menschlichen Denkens ist Nichts, was dem Geiste einer kritischen und naturwissenschaftlichen Philosophie in gleichem Maasse durchaus widerstritte, als — „das Absolute". Wo in aller Welt steckt dieses Absolute, das jeder anders benennt und anders erklärt, das sich jeglicher Kritik verschliesst und geglaubt werden muss, indem man auf des Meisters Worte schwört; wenn nicht in den Köpfen der Dogmatiker und Unfehlbarkeitsgläubigen, die jeden Anderswähnenden unerbittlich bekriegen und nach alter Pharisäerweise ihrem „Absoluten" danken, dass sie nicht sind „wie Jener"? Gibt es ein „Absolutes" für unser Erkennen? Vermögen wir es irgendwo oder irgendwie anzuschauen, wahrzunehmen, zu empfinden? Vermögen wir dem Gedanken des Absoluten in aller Welt ein „Correlat" in der empirischen Realität, einen Nachweis, eine Probe in der Erfahrung zu finden? Ist eine Einigung über diesen Begriff je zu Stande gekommen? Ist sie überhaupt möglich oder stehen wir hier vor einem unbegriffenen und unbegreiflichen Begriffsgebilde, vor einem Gedankending, das i. g. S. ein „Ungedanke" ist, wenn wir unter Gedanken — nach allgemein giltigen Denkgesetzen, unter normalen physio-psychologischen Functionen, entwickelte Vorstellungscomplexe verstehen? . . .

Der erste Blick, den wir um uns thun, zeigt uns die Erscheinungscomplexe, in die wir uns selbst mit unserem ganzen Wesen und Wirken eingegliedert empfinden, in bestimmten Verhältnissen zu einander stehend, die wir, vermöge unserer Organisation, gemeiniglich als zeitliche und räumliche Verhältnisse erkennen. Wir selbst finden uns in unserem Dasein durch besondere Complexe und Verhältnisse der Gegenstände bedingt und zur „Anpassung" an bestimmte Lebensbedingungen gezwungen. Es gibt kein Widerstreben. Das „Absolute" hat nirgends

Raum, weder in uns, noch ausser uns. Wer den praktischen Bedingungen seines Daseins und Wirkens nicht Realität zuerkennt und wer sich den Verhältnissen nicht anzupassen, oder auch nur die Relation der umgebenden und auf ihn wirkenden Erscheinungscomplexe nicht nach seinen Bedürfnissen und Zwecken zu modificiren, bemüht ist; der wird im „Kampf ums Dasein" niedergefegt, ehe er sichs versieht, — und selbst seine Trümmer treten nothgedrungen ein in neue Verhältnisse, in neue, besondere Bedingungsreihen. Es gibt für unser Erkennen und Wissen kein „Absolutes". Allerdings sind wir uns unseres Bewusstseins unmittelbar gewiss. Allerdings ist der Satz von der Gewissheit des Daseins durch die Gewissheit des Bewusstseins das Fundament aller möglichen Erfahrung und Erkenntniss. Aber auch dies Bewusstsein finden wir nirgends als ein absolutes. Überall wird es selbst erst durch die Eingliederung des Subjectes in bestimmte Verhältnisse der Objecte als Gegenstände des Erkennens zur Thatsache. Das erkenntnissfähige Subject wird seiner selbst erst durch Erkenntnissthätigkeit gewiss. Fähigkeit ohne Bethätigung, ohne Ausübung, Kraft ohne Wirkung — sind blosse Gedankendinge, wo nicht gar nur leere Worte. Wir nehmen nur die Wirkungen wahr und aus den Wirkungen erkennen, erschliessen wir die Ursachen. Keine Wirkung ohne Ursache. Kein Bedingtes ohne Bedingung. Eine Wirkung schliesst ja immer den Gedanken der Ursache ein. Diese ist in jener implicite begriffen. Eine Ursache ohne Wirkung ist gleichfalls undenkbar. Nirgends aber vermögen wir eine absolute Ursache, eine absolute Bedingung, zu erkennen. Das blosse Wörtchen „Wenn" schliesst jedes „Absolute" aus.

Die kritische Philosophie rechnet nicht mit imaginären Grössen. Sie ist gleich weit entfernt von der transcendenten und mystischen Speculationsweise der Theosophen und speculativen Theologen, wie von dem wenig menschenwürdigen neueren „Thierdienst" und Fetischismus

in der Philosophie, welchen einige Speculirer, denen der ungegohrene Wein frühreifer (richtiger: unreifer) naturphilosophischer Consequenzenmacherei zum Kopfe gestiegen ist, in Mode zu bringen drohen. Als wäre es eine richtige Folge der „Descendenztheorie", zu fordern, dass der Mensch von der erklommenen Entwickelungsstufe seines Intellects heruntersteige und die Philosophie aus einer Wissenschaft des menschlichen Erkennens und Wissens zu einer allgemein zoologischen Kunst und Wissenschaft des „unbewussten Vorstellens mache!

An den Grenzen und Bedingungen, an den Naturgesetzen des menschlichen Intellects hält die kritische Philosophie fest. Eine wissenschaftliche „Naturphilosophie", als eine für Menschen bestimmte und den Zwecken des menschlichen Erkennens untergeordnete Philosophie der Naturwissenschaften, wird, als integrirender Bestandtheil einer, die Gebiete wissenschaftlichen Denkens umfassenden, kritischen Philosophie die gleichen Grenzen zu respectiren haben! Nicht aber darf sie, durch einen Pseudohistorismus und eine wahnwitzige Auffassung der Aufgaben und Ziele der „Entwickelungslehre", nach Art Derjenigen „Philosophie" machen wollen, welche dem „alten Kant" zumuthen: er hätte erst von den „besonderen" Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten des menschlichen Intellects „abstrahiren" und, von den Minimalstufen des Bewusstseins oder gar des „Unbewusstseins" ausgehend, die Kritik der menschlichen Vernunft schreiben sollen.

Diese Speculirer vergessen, dass es Kant gar nicht darum zu thun war, und auch gar nicht die Aufgabe der kritischen Erkenntnisstheorie (die es mit dem entwickelten und bewussten Intellect zu thun hat, der die Aussendinge in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen und die Wirkungsweise derselben in bestimmter Reihenfolge und Regelmässigkeit erkennt), ist, eine Philosophie des Urmenschen oder gar des Unmenschen zu schreiben oder auch nur darzustellen, wie sich etwa die Ahnen-

reihe vom Bathybius bis zum Affen die Welt vorgestellt haben möchte.

Mit dem Menschen als erkennendem Subject haben wir es zu thun. Die Untersuchung der Eigenschaften und Gesetze des menschlichen Intellects ist die Aufgabe der „kritischen Erkenntnisstheorie". Die Thierpsychologie hat für die psychologische Entwickelungsgeschichte und für die vergleichende Psychologie ihre grosse Bedeutung; obwohl auch diese Disciplin sich grosser Vorsicht befleissigen muss, um nicht, statt eine gewisse Summe von Wahrscheinlichkeiten für das inductive Schlussverfahren zu suchen, die unwahrscheinlichsten Behauptungen als die endlich entdeckte Wahrheit zu hypostasiren.

In der kritischen Erkenntnisstheorie beschäftigen uns die Denkgesetze, nach welchen und unter welchen der Mensch zu immer höherem Bewusstsein und immer höherer Gewissheit der ausser, neben und in ihm befindlichen Gegenstände des Erkennens gelangt. Nicht die „Thierseele" auf ihren mannigfachen Entwickelungsstufen, sondern nur der menschliche Intellect geht uns hier an. Seine Erkenntnissweise und sein Denken sind der Gegenstand unserer Untersuchung. Dieser Intellect geht uns hier an, dessen „Entwickelungsgeschichte" auf ein anderes Blatt gehört und auch von Kant — mit vollem Recht und mit viel richtigerem Blick als einige Nachredner entwickelungsgeschichtlicher Lehrmeinungen ihm vorwerfen möchten — auf ein anderes Blatt gesetzt wurde.

Für unser Erkennen soll uns die Erkenntnisstheorie die Normen schaffen, nicht für das unserer gemuthmaassten Ahnen vor vielen Jahrtausenden — im Urnebel der Menschengeschichte, in dessen Trübe es die, von allem Menschlichen „abstrahirenden" Speculirer gewaltsam hinzieht, vielleicht — weil im Trüben „gut fischen" ist.

§. 2. Für unseren Intellect gibt es kein „Absolutes", kein Sein „an sich" und „schlechthin", kein Unbedingtes; so lange er nämlich nicht den festen Boden der Empirie, verlieren und den Icarusflug in das Land über allen

Grenzen des Erkennens wagen will, wo wir sehen, „dass wir nichts wissen können." Innerhalb der empirisch realen Welt der Erscheinungscomplexe besteht Alles, was wir wahrnehmen, in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen. Hier steht Alles in Beziehung zu vielen Anderen, die es begrenzen, und begrenzt viele Andere, indem es sich von ihnen unterscheidet. Das Gesetz der bestimmten Verhältnisse, das zuerst in der Chemie als ein Grundgesetz (der bestimmten Gewichtsverhältnisse) erkannt ward, ist von der höchsten Bedeutung für jede Theorie der menschlichen Erkenntniss. Schon die Pythagoräer haben dieses Gesetz, wenngleich nur in ihrer intuitiven und ästhetisirenden Weise, anticipirt, als sie das „Wesen der Dinge" in die Zahl zu verlegen unternahmen. Nur dass auch sie, wie die Mehrzahl der vorplatonischen Philosophirer, sich in eine Sackgasse verirrten, als sie das zu einem „Urprincip", zu einem *ens realissimum et absolutum*, machten, was nur die Denkform ist, vermöge welcher unser Intellect die Erscheinungscomplexe in bestimmten zeitlichen und räumlichen Verhältnissen stehend erkennt.

Das Gesetz der bestimmten Verhältnisse, ein Grundgesetz der Chemie im Besonderen, ist ein Fundamentalgesetz aller Erkenntnissthätigkeit im Allgemeinen, ein Grundgesetz der Theorie und eine Norm für die Kritik des menschlichen Erkennens.

Das regressive Verfahren der Vernunft ergiebt, dass das unmittelbar „Gewisse", die „Thatsache des Bewusstseins" selbst, an dieses Fundamentalgesetz gebunden ist; indem das erkennende Subject niemals anders, als indem es erkenntnissthätig ist (indem es sich gegen die Gegenstände ausser seiner eigenen engsten Daseinssphäre abgrenzt und jene von dieser und unter einander unterscheidet) seiner selbst bewusst und durch das Bewusstsein seines eigenen Denkens und Daseins auch der Realität der Gegenstände ausser ihm, die seine Daseinssphäre begrenzen und dieselbe sogar partiell durchdringen, bewusst wird.

Nicht anders aber ist die Erkenntniss in jedem be-

sonderen Falle möglich — als durch das Bewusstwerden bestimmter Verhältnisse in Zeit und Raum, welche zwischen den Grenzbestimmungen des gänzlichen Auseinander und der totalen Durchdringung eine ungemessene Menge von Berührungen und partiellen Durchdringungen zulassen, wobei selbstverständlich das Verhältniss *A:B* sich nicht sowohl durch die wechselseitige Beziehung dieser beiden in einem der angeführten Grade, als ganz besonders auch durch die Grösse und Form jedes Einzelnen bestimmt wird. Diese letztere aber ist, wie leicht zu begreifen ist, selbst nur ein Verhältniss, indem sie nichts anderes bedeutet als die concrete Daseinssphäre des A oder des B, welche eben erst durch die Grenzen bestimmt und ausgedrückt wird, welche derselben durch die Daseinssphären der A′, A″, B′, B″, C, D, E u. s. f. gezogen sind, welche im Verhältniss des nächsten Neben und Nacheinander zu ihnen stehen.

Vor die uralten Fragen des kritischen Skepticismus gestellt: Wo in aller Welt ist denn „das Absolute" zu finden und zu erkennen? Wo in aller Welt ist das „Unbedingte"? Wo ein Gegenstand eines möglichen Erkennens, der losgelöst wäre von dem Banne der Bedingungen? — werden wir — sobald wir nur einmal die natürliche Organisation des Menschen als erste und unerlässliche Bedingung unseres Erkennens gelten zu lassen uns entschliessen wollen — zu antworten leichtes Spiel haben. Das Absolute, das Unbedingte, das aus dem Regressus der Bedingungen Herausgeschälte, das aus allen empirisch-realen Verhältnissen Herausgerissene, das aus dem Progressus der Entwickelungsvorgänge hinterher Ausgeschiedene: ist nichts als — das todtgeborene Kind eurer abstract speculirenden, nach Luftgebilden der Phantasie haschenden Vernunft. Nirgends in aller Welt ist ein Absolutes, ein Unbedingtes zu finden; wenn ihr nur erst die, in bestimmten Verhältnissen stehenden, unter bestimmten Bedingungen neben und nacheinander wirkenden Erscheinungscomplexe, (deren Wirkungsweise ihr nur in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen wahrnehmt, und nur nach dem, euerer Erkenntnissthätigkeit, euerem Intellect, immanenten Causalgesetz begreift und ordnet) als die reale und wirkliche Welt anerkennt, als das „Hüben", an das ihr gebunden seid mit allen Äusserungen eueres Wesens und mit aller „süssen, freundlichen Gewohnheit des Wirkens und Daseins", die der Dichter preist.

Ob es ein „Drüben" gibt, in welchem andere Gesetze der Erkenntniss und des Wesens der Dinge gelten? Ob in diesem „Drüben", (das, als eine räumliche Vorstellung aufgefasst, ein vermessener Übergriff, ein Icarusflug des abstract speculirenden Intellects in ein über allen Grenzen seiner Thätigkeit und seines Wissenkönnens liegendes Gebiet ist) ein „Sein an sich", eine absolute Position, ein Absolutum, ein ausserhalb aller Verhältnisse Stehendes, daher ein Unbedingtes, also das lang gesuchte ens realissimum existire, welches die Gegenstände unseres Erkennens erst „gemacht" und sie oder sich selbst erst in zeitliche und räumliche Verhältnisse gebracht habe, welche dem menschlichen Intellect jeden Gegenstand als in bestimmten Verhältnissen stehend, also bedingt und, unter ganz bestimmten Bedingungen, einem allgemeinen Gesetz der Causalität unterworfen erscheinen lassen?... Das ist eine müssige Fragestellung, die, wenn es denn durchaus sein muss, Jeder mit seiner Gemüthsstimmung und dem grösseren oder geringeren Maasse der Sehnsucht seiner „ins Unendliche" strebenden Seele austragen mag!

Die kritische Erkenntnisstheorie rechnet nicht mit den wenig erforschten Regungen dieser, ungeheure Verschiedenheiten aufweisenden Gemüthsanlage. Diese Seite des Seelenlebens findet, insoweit sich eine kritische Philosophie mit ihr überhaupt zu beschäftigen Veranlassung hätte, ihre Betrachtung bei der Behandlung der ethologischen Probleme. Die Erkenntnisstheorie hat die Aufgabe, die allgemeinen Bewusstseinsthatsachen unter Denkgesetze zu bringen, welchen unterworfen sich der

Intellect schon auf einer sehr weit zurückliegenden „Minimalstufe“ der Entwickelung darstellt.

§. 3. Das Gesetz der bestimmten Verhältnisse, das sich in jedem besonderen Falle als die regelmässige Gleichheit von bestimmten Grössenverhältnissen, Gewichtsverhältnissen, Bewegungs- und Gruppirungsverhältnissen darstellt (so z. B., abgesehen von dem Gesetz der gleichen Gewichtsverhältnisse in der Chemie, in der ganzen Mechanik, in der Lehre von den Gleichgewichtszuständen, von der Spectralanalyse, in der Lehre von den Licht- und Schallwellen u. s. f.). ist als allgemeines erkenntnisstheoretisches Fundamentalgesetz: das Grundgesetz der Relationen. Alle jene Lehren von der Gesetzmässigkeit bestimmter Verhältnisse auf den einzelnen Specialgebieten der Naturwissenschaft, sind nur besondere Anwendungen, specielle Fälle, dieses, unsere Erkenntnissweise der Dinge bedingenden und begrenzenden — Fundamentalgesetzes.

Dieses Fundamentalgesetz ist es, nach welchem sich die unterscheidende und grenzensetzende Thätigkeit des Intellects bestimmt und regelt. D. h. je genauer und bestimmter wir die einzelnen Erscheinungen in ihrem Nebeneinander und Nacheinander erkennen; je mehr wir sie daher in ihrer Wechselbeziehung von einander sondern und unterscheiden; — desto klarer wird unsere Vorstellung von denselben. Je weniger bestimmt uns das Neben- und Nacheinander derselben bewusst wird; desto mehr laufen wir Gefahr, sie zu verwechseln und zu verwirren; desto unklarer und verworrener wird folgerichtig unsere Erkenntniss von den Objecten als Gegenständen unseres Erkennens. Je mehr wir die Bedingungen einer Sache verfolgen können und erkennen; — desto grösser, desto zuverlässiger wird unsere Erkenntniss von derselben; desto höher der Grad der Evidenz unserer Erkenntniss. — Hierin liegt der hohe Evidenzgrad und die Überzeugungskraft der genetischen Methode. Auf diesem Regressus in der

Reihe der Bedingungen beruht das Wesen aller wissenschaftlichen Untersuchung, jedes Forschens nach Wahrheit. Die Thatsache, die wir selbst als aus ihren Bedingungen folgend erkannt haben, hat die unmittelbarste Wahrheit, die höchste Evidenz für uns.

Auch Wahrscheinlichkeiten sind im gewissen Sinne „Bedingungen“. Je grösser die Summe der Wahrscheinlichkeiten; desto höher der Grad der Evidenz. Je grösser also die Kenntniss der Bedingungen; desto zuverlässiger die Erkenntniss des Bedingten ... Das ist der tiefe Sinn des Satzes: *Tout comprendre c'est tout pardonner.* Wer alle Bedingungen eines Ereignisses als nothwendig mit einander verbunden und als einander fordernd begreift, der muss auch den „letzten Schluss“ der Reihe als unwidertreibliche Nothwendigkeit anerkennen und begreifen. Z. B. eine That — als aus, selbst nothwendigen, Bedingungen naturnothwendig folgend begreifen, heisst: einsehen, dass es unter den gegebenen Voraussetzungen durchaus nicht anders kommen konnte; heisst: sie verzeihen. . . .

Formuliren wir das Fundamentalgesetz der Relation. — Unterscheiden und Grenzensetzen sind die primären Thätigkeiten unseres Intellects. Das Bewusstwerden ist selbst der erste Akt dieser Thätigkeit. Bewusstsein selbst heisst: die Dinge von sich selbst und von einander unterscheiden und abgrenzen. Je schärfer das Abgrenzen und Unterscheiden; desto höher ist das Bewusstsein. Das Bewusstsein ist aber ein fortwährendes Bewusstwerden. Selbstbewusstsein ist die eigene, fortwährende Abgrenzung und Unterscheidung des erkennenden Subjectes von allen, ausserhalb seiner eigenen engsten Daseinssphäre, seines „Ich“, stehenden Gegenständen des Erkennens. Der Intellect trennt und unterscheidet aber, indem er alle Gegenstände in bestimmten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen wahrnimmt, die Jedem in verschiedener Weise seine besondere Daseinssphäre nach Umfang und Inhalt bestimmen. Wir denken und begreifen

die Gegenstände, indem wir sie als bedingte und bedingende wirkend erkennen — aus ihren Bedingungen.

Indem ich zwei oder mehrere Gegenstände von einander sondere, gegen einander begrenze, sie von einander unterscheide; nehme ich dieselben als unter bestimmten Verhältnissen stehend, in bestimmten Wechselbeziehungen zu einander wahr. Indem ich irgend einen Vorgang untersuche, suche ich denselben aus seinen Bedingungen zu begreifen. Die Frage: woher weisst du es? wo oder wie hast du es erfahren? — diese immer wiederholte Frage nach dem Ursprung jeder einzelnen Erkenntniss — ist nichts Anderes, als die Frage nach den Bedingungen einer Erscheinung.

Es kann Nichts als ein „Unbedingtes" in die Erscheinung treten. Ebensowenig als wir ein Bewegtes anders als in räumlichen Verhältnissen wahrzunehmen und anders als unter zeitlichen Verhältnissen als ein Bewegtes zu empfinden vermögen; können wir irgend einen Vorgang anders verstehen und begreifen, als durch eine Reihe von Bedingungen, unter welchen diese oder jene Änderung in der Relation der Gegenstände des Erkennens vor sich gehen kann ... Wenn also die Pythagoräer das Wesen der Dinge in den Zahlen suchten (eine ästhetisirende Betrachtungsweise, die sich, wenngleich in einigermassen veränderter Form, auf manche unter den Philosophirern der jüngsten Zeit vererbt hat), so sagen wir vom Standpunkte der kritischen Philosophie: die Wahrnehmung und Begreiflichkeit, das anschauliche und begriffliche Erkennen der Erscheinungscomplexe ist nur möglich — nach dem Fundamentalgesetz der Relation, nach dem allgemeinen Grundgesetz der bestimmten Verhältnisse und Bedingungen.

Die anschauliche Erkenntniss zeigt die Gegenstände der Wahrnehmung in bestimmten zeitlichen und räumlichen Verhältnissen wirkend. Die begriffliche Erkenntniss führt ihre Wirkungsweise auf Bedingungen zurück, welche jene, als Bedingtes, mit Nothwendigkeit setzen.

Der letztere Satz führt schon hinüber zum Causalgesetz, als dem obersten Gesetz alles möglichen Erkennens und alles Denkens.

Wollen wir das Fundamentalgesetz der Relation auf das Gesetz der bestimmten Verhältnisse, also auf die anschauliche Erkenntniss beschränken; so könnten wir das zweite, conform gebildete, Gesetz der bestimmenden Bedingungen mit Leichtigkeit darstellen als ursprünglichen Ausdruck des Causalgesetzes. Wollen wir dasselbe aber als im „Fundamentalgesetz der Relation" implicite begriffen annehmen; so ergibt sich aus demselben mit Nothwendigkeit das Causalgesetz, das dann nur ein anderer präciser Ausdruck für dieselbe Sache ist, indem Ursache und Wirkung der Bedingung und dem Bedingten proportional sind; so zwar, dass die Ursache die Bedingung der Wirkung ist, die Wirkung aber nothwendigerweise bedingt durch die Ursache.

Die Meisten sind gewohnt, das Causalgesetz, als oberstes (apriorisches) Gesetz des Denkens, als Axiom aufzustellen und keinerlei Ableitung für dasselbe zu beanspruchen und zu geben. Dagegen hat sich die Skepsis eines Hume gewendet und zahlreiche Nachfolger und Nachahmer gefunden, welche für das Causalgesetz eine Erklärung oder doch einen erläuternden Ausdruck forderten. Z. B. (Wenn A ist, ist B. Wenn B ist, ist C. C ist. Also ist B und A. Scilicet: A und B sind die Ursachen von C.) Das Gesetz der Causalität erscheint hier auf das „Gesetz der bestimmenden Bedingungen" zurückgeführt. Dieses ist aber in dem „Fundamentalgesetz der Relation" begriffen. D. h. Jeder Gegenstand wird nur erkannt als in bestimmten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen stehend und jeder wird begriffen aus anderen, die ihn bedingen.

§. 4. An bestimmte Verhältnisse ist all' unser Erkennen gebunden. Vermöge unserer Organisation nehmen wir alle Gegenstände in bestimmten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen wahr. Raum und Zeit sind in diesem Sinne mit Recht von Kant als die „reinen Formen

aller sinnlichen Anschauung“ bezeichnet worden; denn sie bezeichnen die constanten Beziehungen des erkennenden Subjectes zu den Objecten, eine constante Proportion, in welcher alle einzelnen Objecte und Subjecte als Proportionalen substituirt werden können.

Wir kennen keine andere Anschauung als die sinnliche. Sie hält uns „an die Welt mit klammernden Organen“. Diese „Organe“ aber nehmen alle Wirkungsweise der Objecte von Aussen nach Innen und alle Wirkungen des Organismus (des Subjectes) selbst von Innen nach Aussen in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen wahr.... Verlangen, dass wir von diesen, immer und überall das Wesen unserer Wahrnehmungen und aller unserer Erkenntnissthätigkeit bedingenden, Verhältnissen und Wechselbeziehungen absehen; dass wir irgend etwas anders als in räumlichen oder zeitlichen Verhältnissen wahrnehmen mögen — heisst verlangen: dass wir mit anderen Augen sehen, mit anders beschaffenen Ohren hören, mit anders construirten Organen unsere Beziehungen zu den Gegenständen ausser uns regeln sollen.

An die Erkenntniss von Bedingungen ist all unser Begreifen gebunden. Nur was aus seinen Bedingungen eingesehen wird, wird vollkommen begriffen. Die Erkenntniss, deren Zuverlässigkeit wir aus ihren Bedingungen erkennen, hat einen möglichst hohen Grad der Evidenz. An Bedingungen ist all unser Begreifen gebunden. Vermöge der Naturanlage unseres Intellects suchen und vermögen wir die Gegenstände ausser uns durch ihre Bedingungen zu denken und aus ihren Bedingungen zu begreifen.... Verlangen, dass wir das Dasein eines Gegenstandes denken, abgesehen von allen Bedingungen seines Daseins; dass wir einen Gegenstand losgelöst von allen anderen (die ihn bedingen, die ihn erst möglich und nothwendig machen), denken oder gar begreifen sollen; hiesse verlangen: dass wir, (die wir uns selbst als unter bestimmten Bedingungen des Daseins und Wirkens stehend erkennen und in jedem Augenblick der Bedingtheit derselben durch andere Dinge ebensowohl als des Bedingtwerdens anderer Dinge durch uns bewusst werden) mit einem anders gearteten Intellect denken und mit einer anderen, als der, durch unsere natürliche Organisation bedingten Erkenntnissthätigkeit in das „Wesen der Dinge“ eindringen; kurz, dass wir, (die wir uns selbst und alles Andere als in bestimmte räumliche und zeitliche Verhältnisse gestellt und durch andere bedingt und andere bedingend erkennen), irgend etwas ausser uns (das wir ja nur in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen wahrnehmen und nur durch bestimmte Bedingungen begreifen), losgelöst und herausgerissen aus seiner Eingliederung in den Zusammenhang der Erscheinungscomplexe wahrnehmen und begreifen sollen. So bizarr, ja ganz unmöglich, eine solche Forderung klingen mag; liegt sie doch allen „transcendenten“ oder doch den allermeisten Speculationen zu Grunde, welche ihre „Abstractionen“ für das eigentliche Wesen der Dinge halten und (indem sie mit maassloser Skepsis die Zuverlässigkeit der allgemein menschlichen und anthropologisch normalen Bewusstseinszustände in Zweifel ziehen) die unmittelbare „Gewissheit des Bewusstseins“ selbst zu nichte machen.

Wer da das Wesen der Dinge in etwas Anderem suchen zu müssen und finden zu können glaubt, als in den, vermöge unserer Organisation und unserer sinnlichen Auschauungsweise allein wahrnehmbaren räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, und in den, unter bestimmten Verhältnissen zusammenhängenden Bedingungen, welche allein die Begreiflichkeit jedes einzelnen Gegenstandes oder Vorganges verbürgen; der thut besser, dem Durst und Drang nach Erkenntniss des „Wesens der Dinge“ zu entsagen; da er sich doch nicht losringen kann von den, sein eigenes Denken und Dasein bedingenden, bestimmten Verhältnissen.

Die transcendente Speculation, welche den bei weitem grössten Theil der Geschichte der Philosophie ausfüllt, ist

ein Streben nach Ergründung eines Unergründlichen, ein Forschen nach dem Wesen eines Unerforschlichen, das Begreifenwollen eines Unbegreiflichen, die Annäherung an ein Unnahbares, die Anwendung menschlichen Denkens auf ein Übermenschliches, des Intellects auf etwas Überintellectuelles. Daher die stattliche Reihe von unbegreiflichen Begriffsreihen, von unbegriffenen Begriffsgebilden. Daher die tausendköpfige alte Garde der *contradictiones in adjecto*, der todtgeborenen Kinder des Gedankens, der Erklärungen des Wirklichen durch ein Unwirkliches, des Sinnlichen durch ein Unsinnliches, des Begreiflichen durch ein Unbegreifliches — in der ganzen Geschichte der Philosophie bis auf unsere Tage! *Hinc illae lacrimae!* . . .

Hat man das Staunen den Anfang aller Philosophie und den Zweifel den Erzeuger der Wahrheit genannt; so könnten wir den Skepticismus den Vater aller speculativen Philosophie, die Unbescheidenheit und Unbesonnenheit aber die Mutter aller transcendenten und abstracten Speculation, aller Überspeculation nennen. Sich bescheiden heisst (für eine Theorie der menschlichen Erkenntniss) sich selbst erkennen. „Bescheide dich!" Das ist der kritische Ausdruck für das *γνωϑι σεαυτον* des Griechen. Kannst du vermöge deiner menschlichen Organisation, nicht anders als räumlich und zeitlich wahrnehmen, anschauen, empfinden; so bescheide dich, die Dinge ausser dir und in Beziehung auf dich in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen zu erkennen! Verlange aber nicht danach, zu erkennen: wie sie abgesehen von diesen Verhältnissen etwa sein und sich darstellen möchten; etwa dort, wo es überhaupt keine Wahrnehmung in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen mehr gibt! . . . Du sträubst dich vergebens. Das „Drüben", das du setzest, ist selbst nur ein Verhältnissbegriff, ist selbst nur ein „Hüben" bei verändertem Standpunkt. Standpunkt und Veränderung selbst aber vermag ich nicht anders zu denken als in Bezug auf räumliche und zeitliche Verhältnisse. Der Punkt ist selbst nur eine Abstraction, ein gedachter Theil des Raums. Die Veränderung selbst ist gedacht — als ein zeitliches Verhältniss.

Das Transcendente selbst ist etymologisch ebensowohl als psychologisch aus den räumlich-zeitlichen Vorstellungen des Überschreitens, Übersteigens, Übergeordnetseins entwickelt. Es ist eine u. z. die grösste der von dem „Alles-zermalmer" Kant gegeisselten Tollkühnheiten und Selbstüberhebungen der Vernunft. Denn es soll ein Überräumliches, ein Überzeitliches, ein Übersinnliches sein, das von den Worten, Vorstellungen, Begriffen der Zeit, des Raumes, unserer Sinnlichkeit jemals loszulösen vergebliche und fruchtlose Bemühung ist. „Du bist doch immer, was du bist!" sagt uns der Dichter des Faust; derselbe, der den Erdgeist dem, nach dem Begreifen des des „Unbegreiflichen" ringenden Faust zurufen lässt: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir!"

Dem gewöhnlichsten, nüchtern denkenden und klar sehenden Menschenkind ist das Licht dieser Wahrheit früher und heller aufgegangen als der überwiegenden Mehrzahl der philosophischen Speculirer. Hätten sie ihren Faust besser gelesen und noch etwas anderes als bloss ein geniales Poem und geistvolle Verse in ihm gesucht; sie hätten vielleicht einen Commentar zur Kantischen Philosophie in ihm gefunden, welchen die meisten Kant-Kritiker nach alter philologisch-scholastischer Commentatoren-Art dadurch zu geben meinten, dass sie aus ihren Missverständnissen und den, in die Kantische „Kritik" hineingedeuteten Irrthümern eine „Kritik der Kantischen Philosophie" compilirten. Sie vergassen das Gesetz.

Bescheide dich, die in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen wahrgenommenen Gegenstände aus ihren Bedingungen zu erkennen und zu begreifen! Du bist doch einmal, der du bist! Jeder Schritt über die Grenze ist ein Icarusflug. *Γνωϑι σεαυτον*;

§. 5. Sehr sinnreich hat Lazar Geiger die Vernunft bildlich dargestellt, indem er sagte: sie sei kein Augenglas, sondern „das Auge selber". Desto weniger zutreffend war

aber der Vorwurf: Kant hätte sie als das „Augenglas“ betrachtet, dessen Eigenschaften wir feststellen, um „bei Beurtheilung der Gegenstände“ von ihnen zu abstrahiren! Wie so viele Kritiker Kant's, auch Herder und Schopenhauer nicht ausgenommen, hat auch Geiger eine Unwahrheit gesagt, indem er die Wahrheit gefunden zu haben wähnte; u. z. eine Unwahrheit, die mehr als irgend eine andere Hineindeutung und Missdeutung Anderer — das Unverständniss oder Missverständniss der Kantischen Philosophie noch in jüngster Zeit verschuldet hat. Weit entfernt, die Vernunft als ein „Augenglas“ darzustellen, stand Kant niemals an, dieselbe für „das Auge selber“ zu erklären, mit dem und durch welches wir die Dinge betrachten müssen und durch das allein wir sie sehen können.

Ein Augenglas überhaupt lässt sich ablegen, aber das Auge lässt sich nicht ablegen und nicht vertauschen. Es bleibt, wie wir uns auch drehen mögen, das einzige Mittel und die einzige Gewähr des Sehens. Ohne Auge kein Sehen. Ohne Vernunft kein Erkennen. Das Auge die Bedingung des Sehens. Die Vernunft die Bedingung und Voraussetzung jegliches Erkennens; wenngleich — nach der Ansicht Vieler — nicht die Vernunft, als die bereits höchstentwickelte Erkenntnissanlage; so doch ganz gewiss der erkenntnissthätige Intellect, die Erkenntnissthätigkeit, das Bewusstsein. . . . Weit entfernt, diesen Kern, diesen Grund der Möglichkeit jeglichen Erkennens nur einen Augenblick in Frage zu stellen, stellte sich Kant von Anfang an auf das Erkenntnissfundament des Cartesius, auf den Ausgangspunkt alles Denkens und Forschens, auf die „unmittelbare Gewissheit des Bewusstseins.“

Herder konnte sich (in seiner „Metakritik“) nicht genug über das Kantische *A priori* belustigen. Schopenhauer aber hat Kant gerade da, wo er ihn am höchsten hielt, in der „transcendentalen Aesthetik“, auf Berkeley gewaltsam zurückgeschraubt. Von anderen Kritikern gar

nicht zu reden, deren überwiegende Mehrzahl sich in mehr oder weniger scholastischen Discussionen und Wortspaltereien in Sachen der Kategorieen und Gottesbeweise gefiel — aber aus den obersten Wahrheiten der „transcendentalen Aesthetik“ durch das krasseste Missverständniss und Unverständniss nur Unwahrheiten machte; so dass zum Schluss die Missverständnisse und Missdeutungen wenig scharfsinniger Köpfe unter Kantischer Etikette und als „Irrthümer“ Kant's erschienen. Es gehört aber nur wenig Sammlung und ein gewisser Mangel an Voreingenommenheit dazu, um die Wahrheit zu erkennen. Die Wahrheit ist aber: dass Kant die ursprünglichen Eigenschaften des Intellectes und die ursprünglichen Bedingungen und Voraussetzungen der Erkenntnissthätigkeit untersuchte; nicht um von denselben bei der Beurtheilung der Gegenstände zu abstrahiren; sondern im Gegentheile — um an ihnen unablässig und unverdrossen bei der Beurtheilung der Gegenstände festzuhalten.

Dass Kant selbst dem Drang und Begehren nach „intellectuellen“ Experimenten ohne jede Gegenrechnung und Probe in der Empirie, ohne die Möglichkeit der Zurückführung auf Correlativa der Erfahrung nachgab, um „Platz für das Glauben“ und in diesem ein Gebiet für abstracte und transcendente Speculationen über „intellectuelle Anschauung“ und rein „intelligible“ Gegenstände zu gewinnen; das kann die Erkenntnissfundamente der „transcendentalen Aesthetik“ nicht erschüttern. Es zeigt nur, dass der gewaltige Denker (der, mit bisher ungekannter Schärfe des Denkens, die Bedingungen und Grenzen unseres Erkennens durch die Untersuchung der Natur des Intellectes und aller Erkenntnissthätigkeit feststellte), die Erfolglosigkeit und Werthlosigkeit, die Fruchtlosigkeit und Vergeblichkeit der von ihm selbst gegeisselten Icarusflüge in ein transcendentes Gebiet über und ausser den „Grenzen“ unseres Erkennens selbst erprobte und exemplificirte. Für den „Glauben“ und die „anderweitige Be-

friedigung des Gefühls", in welcher, in der Nachfolge der Jacobi, Baader u. m. A., selbst ein so scharfer Denker wie Hr. Liebmann noch sein „Heil" sucht, mögen diese Speculationen ihr hohes Interesse haben. Eine kritische Theorie der menschlichen Erkenntniss muss ihnen jeglichen Werth für die Erkenntniss der Gegenstände und Verhältnisse der empirischen Realität absprechen — eben weil sie sich gewaltsam von diesen „Verhältnissen", in denen (für uns) alle Wirklichkeit liegt, losreissen.

An bestimmte Verhältnisse ist all' unser anschauliches Erkennen, an bestimmte Bedingungen ist alle begriffliche Thätigkeit gebunden. Je deutlicher, je bestimmter, je einfacher die Verhältnisse uns werden, in welchen sich uns die Dinge darstellen; desto deutlicher, klarer, grösser, wird unsere Erkenntniss von denselben. Je bestimmter und klarer wir die Bedingungen einer Sache oder eines Vorganges erkennen; desto höher wird der Grad der Evidenz unserer Erkenntniss von denselben. Das „Gesetz der bestimmten Verhältnisse" ist ein Fundamentalgesetz der menschlichen Erkenntnissthätigkeit.

Das Fundamentalgesetz der Relation begreift in sich das Gesetz der bestimmten Verhältnisse und das Gesetz der bestimmenden Bedingungen. — Die Bedingung selbst lässt sich darstellen als das Verhältniss einer bestimmten, regelmässigen, nothwendigen Aufeinanderfolge. — Das „Verhältniss" selbst ist i. g. S. ein Maass aller Gegenstände unseres Erkennens. Das Maass selbst ist aber (vice versa) auch ein Verhältniss, wird selbst durch mehrfache Bedingungen, durch Verhältnisse bestimmt.

Alles hat seine Grenzen für unseren, an räumliche und zeitliche Erkenntniss und an bedingungsweises Begreifen gebundenen Intellect. Nichts ist maasslos. Nichts steht ausser und über allen Verhältnissen. Nichts ist unbedingt; insoweit es überhaupt ein Gegenstand unseres Erkennens sein soll und kann. Das „Absolute", das „Unbedingte" widerspricht dem „Gesetz der bestimmenden Bedingungen" und dem „Gesetz der bestimmten Verhältnisse". Es ist folgerichtig nirgends für unser Erkennen zu finden. (Das anscheinend Maasslose ist nur ein Ausdruck für die engen Grenzen unserer Wahrnehmung und für die Beschränkung des Intellects auf die Auffassung ganz bestimmter Grössenverhältnisse.)

Je mehr solche Verhältnisse im Ganzen und je deutlicher, bestimmter, einfacher, sie im Einzelnen das Bewusstsein aufzunehmen vermag; desto grösser ist der Umfang, die Deutlichkeit und der Werth der Erkenntniss; desto höher ist die Entwickelung des Intellects; desto höher ist die Erkenntnissthätigkeit des Individuums differenciirt. Je weniger Verhältnisse im Ganzen und je undeutlicher, complicirter, unbestimmter, im Einzelnen Gegenstand des Bewusstseins werden können; desto geringer ist der Umfang der Erkenntniss; desto unvollkommener, verworrener ist sie; desto geringer ist ihr Werth. Desto niedriger ist die Entwickelung des Intellects. Desto weniger ist die Erkenntnissthätigkeit des Individuums, der Familie, des Stammes, des Volkes, der Rasse, der Art u. s. f. differenciirt. Das ist ein praktischer Ausdruck für das erkenntnisstheoretische „Fundamentalgesetz der Relation".

Es bedarf kaum der Bemerkung, dass dieses „Fundamentalgesetz" auch für die Untersuchung „praktischer" Fragen und Maximen des Handelns von höchster Bedeutung sein kann, und dass dasselbe, als ein Grundgesetz des menschlichen Intellects und aller Erkenntnissthätigkeit, auch für die „praktische Philosophie" besonders formulirt werden darf. Die Bedeutung desselben in praktischer, in ethischer und psychologischer Hinsicht zu bestimmen, muss indessen meiner „Anthropologischen Ethik" sowie einer besonderen Arbeit über die „Anwendung der kritischen Philosophie" vorbehalten bleiben. Hier war nur der Aufgabe Genüge zu leisten, das Fundamentalgesetz der Relation als erkenntnisstheoretisches Grundgesetz zu formuliren.

Freunde der abstracten und transcendenten Speculationen über Dinge, welche nirgends in aller Welt ein

wahrnehmbares und begreifliches „Correlat“ in der Wirklichkeit haben, werden und mögen immerhin irgend ein Hinterpförtchen finden, welches dem, über seine natürliche Grenzen hinaus verlangenden, hochstrebigen Intellect Raum lässt, den Icarusflug in einen „luftleeren Raum der Ideen“ zu wagen. Jeder, der kritisch philosophirt, muss, indem er sich auf die Cartesianischen und Kantischen „Erkenntnissfundamente“ stellt, gegen diese Versuchungen der „Muhme, der Schlange“ gewappnet sein und (ohne sich von seiner „Gottähnlichkeit“ bange machen zu lassen), von der unmittelbaren Gewissheit der eigenen constanten Bewusstseinszustände ausgehend, die in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen wahrgenommenen Dinge aus ihren Bedingungen zu begreifen trachten.... Es ist Arbeit genug für ein Menschenleben (so lang es sei), die mannigfachen Vorgänge in der Flucht der Erscheinungen auf möglichst einfache Verhältnisse zurückzuführen.

VIII. Das Causalgesetz = das Gesetz der Gesetze, der Grund- und Prüfstein alles Erkennens.

§. 1. Das Wort des Stagiriten, das die Verwunderung, das Staunen, den Anfang alles Philosophirens nannte, hat zuerst dem obersten Gesetz alles Denkens und Naturerkennens Ausdruck gegeben — dem Gesetz der Causalität.

Die kritischen und unkritischen Skeptiker haben Recht, indem sie sagen, dass alle Erkenntniss im Ganzen mit einer Frage beginne. Aber entschiedenes Unrecht ist es, zu sagen, dass auch alle Erkenntniss im Einzelnen mit einer vernünftig berechtigten Frage endige. — Jede einzelne Erkenntniss beginnt mit einer Frage. Diese Frage ist der Anfang aller Erkenntnissthätigkeit. Geht dieselbe nach den Gesetzen unserer Organisation, nach den Naturgesetzen unseres Intellectes vor sich; so findet das redliche Forschen immer auch die Antwort auf jede vernunftgemäss berechtigte Frage; wenngleich nicht immer mit gleich geringem Aufwand von Versuchen und Bemühungen. Den Beginn der Erkenntnissthätigkeit kennzeichnet die Frage. — Die Thätigkeit und Aufgabe des Intellects ist die Beantwortung, die Lösung, die Untersuchung. Die Antwort selbst ist die vollbrachte That. Causale Erkenntniss ist die vollbrachte That der Arbeit des Intellectes. — Auch der Denker ist ein Arbeiter. Nach der Arbeitsleistung und dem Lebensaufwand bei der Arbeit beurtheilt, ist er ein Arbeiter wie jeder andere, nur ein Arbeiter „höherer Ordnung“ in Bezug auf das Product, wie in Bezug auf das hervorbringende Organ desselben . . .

Den ewigen „Fluss der Dinge“ der Herakliten amendirt eine exakte und naturwissenschaftliche Philosophie durch die Gesetze von der Unzerstörbarkeit der Kraft, von der Unvernichtbarkeit der Bewegung.... Alles ist bewegt. Alles ist nur durch Kraftäusserung, durch Bewegung, durch Wirkung — ein Wirkliches. Nur durch ihre Wirkung werden die Gegenstände als wirkliche erkannt.... Das „Alles ist bewegt“ — heisst i. g. S.: Alles hat seine Arbeitsleistung. Nur die Grade und Formen derselben sind verschieden. Von der niedrigsten Arbeitsleistung des Sklaven in der Tretmühle geht es aufwärts bis zu der des freien Arbeiters nothwendiger Geräthschaften; von diesem zum selbstschaffenden Künstler, der dem Werke seiner Hand seine geistige Eigenthümlichkeit aufprägt; von diesem zum Denker, der mit dem höchst gebildeten, mit dem differenciirtesten Organ, gleichsam „mit unsichtbaren Mächten“, arbeitet, die selbst nur in und aus ihren Wirkungen als Erkenntnissanlagen und überall als Producte einer langen Reihe von Entwickelungsvorgängen erkannt werden.

Ohne Antwort bleiben nur jene Fragen, ganz erfolglos und vergeblich bleiben nur jene Bemühungen unseres Intellectes, die durch Abstraction von seinen eigenen natürlichen Eigenschaften und Beschränkungen, die im Widerspruch zu den Naturgesetzen unseres Intellects

zu Erkenntnissen zu gelangen trachten. — Wie wir nichts anders zu sehen vermögen als in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen; so vermögen wir naturgemäss nichts anders — als unter bestimmten Verhältnissen des Raumes und der Zeit stehend, aus bestimmten, in den gleichen Verhältnissen stehenden, Bedingungen — „ursächlich“ zu erkennen, zu begreifen. Jede Bemühung des Intellects, über diese Grenzen alles Daseins und Erkennenkönnens hinauszugelangen — ist fruchtlos und ohne jeden positiven Erkenntnisswerth; ist keine fortschreitende Erkenntnissthätigkeit, sondern blos vergebliches Ringen nach Bewegung — einem, ausserhalb aller Sehweite liegend gedachten oder gewollten, Ziel entgegen. In diesem Fall — und dieser Fall war und ist leider noch der Fall der meisten speculativen und transcendenten Philosophirer! — beginnt und endet allerdings die Thätigkeit des Intellects mit einer vergeblichen Fragestellung. — Das ist aber keine normale Thätigkeit, sondern ein Leiden — oder doch das Symptom eines Leidens, wie die Zuckungen eines kranken Körpers. Das ist eine Bewegung ohne Ziel, ein thatloses Beginnen. Daher kommt es auch dabei zu keiner wirklichen und fruchtbaren Erkenntniss. Denn diese ist selbst das Ziel der normalen Thätigkeit des Intellectes, ist selbst seine vollbrachte That.

Die Frage jenes Verwunderns und Erstaunens, das der Ursprung alles Philosophirens über die Dinge genannt wurde (welche zugleich diejenige Frage ist, mit welcher alle Erkenntniss beginnen soll), ist das, von Kindern — und ebensosehr von, im höheren Grad entwickelungsfähigen Individuen, deren Erkenntnisstrieb (gegen die Summe der schon gesammelten Erkenntnisse gehalten) noch sehr gross ist, so oft gehörte und oft (aber nicht immer mit vollem Recht und Bewusstsein) gerügte „Warum?“

Wenn die erwähnte Behauptung skeptischer Philosophirer auf den Erkenntnisstrieb, auf das Erkennenwollen, auf den gewollten Fortschritt im Erkennen über die Grenzen und Beschränkungen der eigenen Organisation hinaus bezogen und eingeschränkt wird; dann mögen sie immerhin Recht haben, zu behaupten: dass alle Erkenntniss, richtiger alles Erkennenwollen, alles Wissensbedürfniss, aller Forschungsdrang, mit einer Frage beginne und mit einer Frage endige.... Warum? „Das ist der ewige Gesang!“ — die endlose, weil immer von Neuem wiederholte, immer auf andere Verhältnisse bezogene, aus einem stets unbefriedigten Bedürfniss des erkenntnissthätigen Menschen stammende Fragestellung, für deren einzelne Fälle die Möglichkeiten der Beantwortung und Lösung ihre Grenzen haben müssen wie alle Menschenkraft und das Menschenleben selbst.

„Warum?“ Die Frage taucht immer wieder auf. Jedes neue Phänomen fordert sie heraus. Eine schier endlose Fragestellung ist dieses „Warum“? Denn es ist eben die eigentliche und unmittelbare Wirkungsweise des Erkenntnisstriebes, die Bethätigung des Erkennenwollens, sein allgemeinster sprachlicher Ausdruck. So lange der Intellect thätig ist; so lange er trennt und unterscheidet und die Gegenstände in bestimmten Verhältnissen wirkend und durch andere bedingt erkennt; begleitet ihn diese Frage und ist ihm so ursprünglich wie die räumliche und zeitliche Anschauungsweise der Dinge unserer Organisation und unserer an diese Organisation geknüpften Erkenntnissweise immanent ist.

Nach dem Gesetz der bestimmten Verhältnisse ist es uns durchaus unmöglich, von dem Wo und Wann zu abstrahiren. Das Wo und Wann sind die unablässigen und unwidertreiblichen Fragestellungen aller anschaulichen Erkenntniss. Jede Wahrnehmung, jede Anschauung, jedes sinnliche Auffassen ist eine Antwort auf eine dieser Fragen oder auf beide; ist, wie jede Erkenntniss — mit Beziehung auf unsere Erkenntnissthätigkeit — der Ausdruck für die vollbrachte That des Intellects.

Das Gesetz der bestimmenden Bedingungen aber erweist sich in jedem einzelnen Fall der Erkenntnissthätigkeit als angewandtes; wenn wir von der, durch

die Thatsachen der Wahrnehmung gegebenen Beantwortung des Wo und Wann weiter schreiten zur Frage nach dem „Warum" der Dinge, nach dem Warum der Wirkungsweise der Erscheinungscomplexe, nach dem Warum der bestimmten Antwort auf die, durch die unmittelbar folgenden Bewusstseinszustände erledigten Fragen des Wo und des Wann.

Die oft gehörte Antwort auf die beliebte Kinderfrage „Warum?" (in Bezug auf welche unser, „ins Unendliche" strebender Erkenntnisstrieb nie aufhört, ein „Kind" zu sein): „Jedes Warum hat sein Darum" — ist keineswegs die Platitüde, für die sie gewöhnlich gehalten wird; weil es eine Antwort in der natürlichsten Sprache und weil es der einfachste und allgemeinste Ausdruck für ein Denkgesetz ist, das zugleich das oberste Gesetz alles Naturerkennens, und zwar ebensowohl ein Naturgesetz des menschlichen Intellects als ein allgemeines Naturgesetz für die Welt der Objecte als aller Gegenstände des Erkennens ist. Dieses Gesetz ist das Causalgesetz.... Die, als Abfertigung vorlauter Kinderfragen gewohnte und angenommene Antwort: dass jedes „Warum ein Darum" hat, ist nichts anderes als der uralte, von Kant aufgenommene, Satz von der Ursächlichkeit alles Geschehens.

Jedes Warum hat sein Darum = Alles, was geschieht, hat seine Ursache. — Das ist der allgemeinste und einfachste Ausdruck für das allgemeine Naturgesetz der Causalität, das unser oberstes Denkgesetz, das fundamentale Naturgesetz unseres Intellects ist. *In natura non datur saltus, non datur fatum.* Alles Wahrnehmen, jegliche anschauliche Erkenntniss ist die Antwort auf ein Wo und ein Wann. Alles genetische Denken und Begreifen die Antwort auf ein Warum. Das Letztere aber ist die Frage, mit der naturgemäss alle Erkenntniss beginnt.

§. 2. Wenn eine Frage unbeantwortet bleibt, und wir selbst oder Diejenigen, an die sie gerichtet wird, die Antwort schuldig bleiben zu müssen eingestehen; sind wir immer sehr geneigt, die Unwissenheit des Gefragten zu

beklagen und zu rügen, ohne zu untersuchen: ob nicht etwa die Frage selbst im philosophischen Sinne unbescheiden sei; indem die in ihr enthaltene Forderung über alle Leistungsfähigkeit des menschlichen Verstandes sich hinwegsetze?... Es fällt niemand bei (wenn er einmal über den ersten „Kindheitsstandpunkt" des Denkens hinausgekommen ist), Unmögliches von der Handlungsfähigkeit des Menschen zu fordern, oder sich selbst zuzumuthen, Handlungen auszuführen, welche den Gesetzen unserer Natur durchaus widerstreben.

Wir lachen über den vorlauten Aberwitz der Kinder, welche von uns verlangen, dass wir den Flug der Vögel nachahmen oder den Mond und die Sterne herunterholen, um sie ihrer Kurzweil zur Verfügung zu stellen. Nur zu schnell sind wir bereit, das Wort „unmöglich" auszusprechen, wo es gilt, mit eigenem Kraftaufwand und grosser Willensaufraffung in die Kraftäusserung oder Wirkungsweise der, ausser unserer Daseinssphäre stehenden und dieselbe beschränkenden, Wesen einzugreifen. Da schrecken wir oft selbst vor dem Möglichen zurück und lehnen manches als „unmöglich" ab, was noch im Bereiche unserer Leistungsfähigkeit liegt, wofür wir aber den ganzen Einsatz unserer Kraft nicht wagen wollen. Da fühlen wir in jedem Augenblick die Beschränktheit unserer Natur, die Begrenztheit unserer Kräfte, die Ketten, mit denen uns unsere „Organisation" an der Scholle und in einer, durch das Maass der Willenskraft und der Empfindungsexpansivität nur zum Theile bestimmten Sphäre des Könnens festhält.

Wenn es aber die Arbeit des Intellects gilt, die „blosse" Erkenntnissthätigkeit, die blosse Kraftübung des „parasitischen Organs" in unserem Kopfe, da wird uns die Mühe in zahlreichen Fällen viel leichter. Da sind wir gar leicht geneigt, selbst das wirklich Unmögliche für möglich und das Mögliche für wirklich und empirisch erfindlich zu halten. Da sind wir oft, ehe noch zu einer gewissen Arbeitsleistung mit dem erforderlichen Kraftaufwand überhaupt Zeit gewesen wäre,

gern geneigt, auf jede Frage zu antworten; ohne (wie wir dies bei Handlungen, die man von uns verlangt, meist gewissenhaft zu thun pflegen) die Art, den Werth und die Berechtigung der aufgeworfenen Frage zu prüfen. Nicht in der geringen Erkenntnisscapacität des Individuums liegt in jedem einzelnen Falle der Grund für die Unbeantwortbarkeit und Nichtbeantwortung oder für die durchaus irrige und unbegründete Beantwortung aufgeworfener Fragen — sondern gar oft in den unberechtigten, unbesonnenen und unbescheidenen Fragen selbst.

Nicht mit Unrecht haben die Griechen die σωφροσυνη für eine bedeutende Eigenschaft der menschlichen Weisheit gehalten. Diese σωφροσυνη ist aber nichts Anderes als die Bescheidenheit, die richtige Selbsterkenntniss der Vernunft, die Erkenntniss der natürlichen Bedingungen, an die sie, wie alles Andere, gebunden ist, die Erkenntniss der Grenzen, über welche hinaus alle Zulässigkeit und Gewähr des Erkennens für uns aufhört.... Nicht allein der geringe Grad der Erkenntnisscapacität, sondern die Unbescheidenheit und Unbesonnenheit des Erkennenwollens, die von aller natürlichen Begrenzung des Intellects zu abstrahiren unternimmt, kennzeichnet den „Kindheitsstandpunkt" der menschlichen Vernunft. Das ist die, bei normaler Entwickelung und, im Verhältniss zur Erkenntnissanlage, in sehr verschieden hohen Graden auftretende, unausgeglichene Differenz, das beklagenswerthe, aber unverkennbar vorhandene „Missverhältniss" zwischen Erkenntnisstrieb und Erkenntnisscapacität, zwischen Wollen und Können. Das ist das Stadium der ersten Anpassungsvorgänge, welches naturgemäss eine Phase des Kampfes und der Ausgleichung der ererbten Anlagen mit den, durch die Relation der, die eigene Daseinssphäre begrenzenden, Dinge, also durch die sogenannte „Aussenwelt" — gebotenen „Lebensbedingungen" ist.

Auch der Intellect kämpft seinen „Kampf ums Dasein" und dieser ist oft härter und schwerer als man

denken möchte; weil sich diese Innenvorgänge in ihrer Subtilität der Beurtheilung entziehen und nur an den, unmittelbar dem Subject angehörigen, Bewusstseinszuständen gemessen werden könnten. Nicht anders also als im langen Kampfe und durch langsame Anpassungsvorgänge werden die bestimmten Verhältnisse dem Intellect immer klarer bewusst, wird die Verknüpfung der Bedingungen für ihn begreiflicher. Diese immer klarere und reichere Wahrnehmung bestimmter Verhältnisse und die allmälig klarer werdende Erkenntniss der bestimmenden Bedingungen macht aber den unbescheidenen, unbesonnenen Frager — bedacht, bescheiden, besonnen. Er bescheidet sich, dass jedes Warum ein Darum, dass Alles, was geschieht, seine Ursache hat; dass aber nicht jedes Warum eine (vom menschlichen Erkenntnissstandpunkt) berechtigte Frage, nicht die ursächliche Erkenntniss alles Geschehens für unseren Intellect überhaupt möglich ist.

Ist nun dieses, alle Erkenntnissthätigkeit, alles Denken begleitende „Warum?" — ein Naturgesetz unseres Intellects? Ist die Nothwendigkeit und Berechtigung, die Ursprünglichkeit dieser Fragestellung der Ausdruck für dieses Gesetz? Ist dieses in Wirklichkeit der Grund- und Prüfstein alles genetischen Denkens? Ist es wirklich ein Gesetz unseres Denkens und selbst der Grund aller möglichen Naturerkenntniss: dass „jedes Warum sein Darum" hat; dass nichts geschieht ohne Untersache; dass nichts anders möglich und anders erkennbar ist als durch nothwendig bestimmende Bedingungen?... Dann wäre die vorlaute „Kinderfrage" der natürliche Ausdruck unseres Erkennenwollens und selbst eine Bedingung für die Möglichkeit alles Erkennens. Es wäre dann unsere Aufgabe, zu untersuchen: ob es auch in unserer Macht liegt, für jedes „Warum" ein „Darum" zu finden und welche Grenzen etwa unserem Fragen und Forschen schliesslich gezogen sein müssten? — Vorerst aber hätten wir zu untersuchen: ob und in welcher Art dieses Gesetz des „Warum"

als Gesetz der Ursächlichkeit alles Geschehens und als ein allgemeiner Ausdruck für das Gesetz der bestimmenden Bedingungen — das oberste Gesetz des wissenschaftlichen Denkens, also das Gesetz der Gesetze, mithin auch das oberste Naturgesetz ist (das doch selbst nur ein Denkgesetz sein kann, weil das Gesetz kein Product der Gegenstände ausser uns und selbst kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern immer das Product des genetischen Denkens ist)?

Das oberste Gesetz alles wissenschaftlichen Denkens, die Voraussetzung aller (ursprünglichen) Erkenntniss, alles Begreifens, soll das Causalgesetz sein. Die Untersuchung desselben führt uns daher nothwendigerweise zurück zu der Frage nach dem Anfang aller Erkenntniss.... Wir sagten mit Kant, dass darüber „kein Zweifel“ sei, dass alle mögliche Erkenntniss, bezüglich alle Möglichkeit der Erkenntniss, alle Erkenntnissthätigkeit überhaupt mit der Erfahrung beginne. — Zur Erkenntniss gehört aber zuallererst Erkenntnissfähigkeit, eine Erkenntnissanlage. Aber diese wird erst wirklich, sie offenbart sich erst durch Thätigkeit, durch Ausübung. Nennen wir sie — als die, nicht näher ergründete oder ergründliche, Ursache alles Erkennens, eine Kraft, oder (wenn wir wollen) einen Trieb; so ist unzweifelhaft klar: dass dieselbe oder derselbe nicht anders als durch Wirkung, bezüglich aus der Äusserung oder aus der Befriedigung erkannt werde. — Auf die Erfahrung führt uns daher der Beginn aller Erkenntnissthätigkeit des Individuums zurück; auf die Erfahrung, insoweit wir sie im objectiv-empirischen Sinne auffassen — als: die ins Bewusstsein tretende Relation der Objecte. Die Erfahrung — im subjectiven Sinne des Individuums — kommt erst durch diese Erkenntnissthätigkeit selbst zu Stande. Sie ist erst ein Product aus der Thätigkeit des Intellects in Bezug auf die Relation der Objecte, als der Gegenstände seines Erkennens (resp. und aus der letzteren).

Im letzteren Sinne (der subjectiven Erfahrung des Individuums) sagt nun z. B. der grösste Philosoph des Skepticismus, Hume, — in seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ — Einiges, was für die Untersuchung unseres Problems von grosser Bedeutung ist. Von dem, erst zu beweisenden Obersatze ausgehend: „dass alle Gesetze der Natur, alle Wirkungen der Körper ohne Ausnahme blos durch die Erfahrung erkannt werden“*), gelangt Hume zu seinen skeptischen Betrachtungen über die „angebliche“ Nothwendigkeit der Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung.

„Es ist dem Verstand unmöglich, durch die tiefsinnigste Zergliederung und Untersuchung die Wirkung in der vorausgesetzten Ursache zu entdecken, denn die Wirkung ist von der Ursache durchaus verschieden, und sie kann folglich nicht in dem Begriff der letzteren aufgefunden werden.“**)

„Noch einmal also: Jede Wirkung ist ein Erfolg, der mit seiner Ursache nicht die geringste Ähnlichkeit hat. Also kann sie nicht aus dem Begriff der Ursache entdeckt werden, und die Bestimmung und Vorstellung derselben *a priori* kann nicht anders als willkürlich sein.... Es ist also ein vergebliches Unternehmen, wenn wir ohne Beistand der Beobachtung und Erfahrung einen Erfolg in concreto bestimmen oder eine Ursache und Wirkung durch Schlüsse entdecken wollen.... Es wird allgemein eingestanden, dass das höchste Ziel, wonach die menschliche Vernunft strebet, darin bestehet, die Ursachen der Naturerscheinungen auf eine grössere Einheit zurückzuführen und durch Hülfe der Schlüsse aus der Analogie, Erfahrung und Beobachtung, die Mannigfaltigkeit der besonderen Wirkungen einigen wenigen generellen Ursachen unterzuordnen.... Die letzten Triebfedern und Principe sind der Neugierde

*) Vgl. Hume, „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ a. a. O.

**) Vgl. Hume a. a. O.

und Nachforschung der Menschen gänzlich verschlossen. . . .“*)

§. 3. Diejenigen, welche nun behaupten, es sei durch Hume irgend eine Widerlegung der Ursächlichkeit alles Geschehens ermöglicht worden, missverstehen nicht allein den verständigen Inhalt seiner Behauptungen und überschätzen überdies ihre Beweiskraft; sondern sie machen auch, als ob niemals ein Kant dagewesen wäre und, durch Feststellung bestimmter, allgemein-menschlich-normaler „nativistischer Naturanlagen“ und durch Aufstellung gewisser, fester Erkenntnissfundamente, jedem Forschen nach Erkenntniss des „Wesens der Dinge“, die, mit unserer menschlichen Organisation gegebenen, Grenzen gezogen hätte. Diese „zweifelhaften Skeptiker“ (welche nichts Eiligeres zu thun wissen, als ihr *Εὕρηκα* zu rufen, indem sie die Empirie — im eminent materialistischen Sinne — als Anfang und Ende aller Erkenntniss ausgeben), thun Unrecht, sich auf den Boden der Entwickelungslehre zu stellen, welche ihnen als Schild und Schirm für die leicht verwundbaren Stellen ihrer Speculation sehr willkommen ist. Denn es ist doch durchaus unerfindlich, wozu „Entwickelung“ stattfinden, was sie bedeuten und wo sie überhaupt einsetzen und wirken soll; wenn man jedes „Apriorische“ — wohlverstanden, hier nicht in der besonderen erkenntnisstheoretischen Bedeutung der „Kritik der reinen Vernunft“, sondern im ursprünglichen Wortsinne — also jede „ursprüngliche Anlage“ in Abrede stellt. Eine Entwickelung ohne irgend ein Ursprüngliches (ohne irgend ein mit entwickelungsfähigen Anlagen Begabtes) ist eine *contradictio in adjecto*, ein aberwitziges Begriffsgebilde, dem sich kaum ein anderes Hirngespinnst würdig an die Seite stellen lässt.

Es ist daher unsinnig, den „kritischen Empirismus“ für die Negation alles „Nativismus“ zu erklären, und

*) Vgl. Hume a. a. O. Cf. die gute Übersetzung von J. H. v. Kirchmann. 2. Aufl. p. 33 ff.

mit dem Evolutionismus allen Kriticismus abgethan zu wähnen. Evolution ist vielmehr ohne irgend ein „Ursprüngliches“ ganz und gar nicht denkbar. Es sind lediglich pathologische Aberrationen des Evolutionismus und Pseudohistorismus, welche diese Bewegung ohne irgend ein Bewegliches und Bewegtes, welche Entwickelung ohne irgend eine zu entwickelnde Anlage, ein Gewordenes ohne alles Ursprüngliche, welche schliesslich wissenschaftliche Erkenntnissthätigkeit ohne Erkenntnissanlage — zum Gegenstand der tiefsinnigsten und zugleich widersinnigsten Discussionen gemacht haben.

Nur die „Erfahrung“ soll uns erst zu den Vorstellungen des Raumes und der Zeit führen. Nur die „Erfahrung“ kann zuallererst über die nothwendige Beziehung von Ursache und Wirkung Aufschluss geben. — Es ist freilich wunderlich, dass sich der speculirende Intellect so weit verirren konnte, diesen, mit grossem Pomp als Wahrheit aller Wahrheit auftretenden Satz — jemals ganz ausser Acht zu lassen oder zu bezweifeln, und ein Erkennen ausserhalb aller Erfahrung für das einzig wahre und zuverlässige Erkennen zu erklären. Gewiss ist dieses tollkühne „Abstrahiren“ und Hinausschweifen über die Grenzen aller möglichen Erfahrung — ein Icarusflug, ein ganz vergeblicher Kraftaufwand des, an zeitliche und räumliche Verhältnisse gebundenen und auf das Denken und Begreifen des ursächlichen Zusammenhanges und eines durchaus bedingten Geschehens angewiesenen Intellects. Unverwüstliche Sucht, in einen luftleeren Raum der Ideen zu gelangen, in das Schlaraffenland aller speculativen Köpfe, in welchem sich nach Herzenslust und ad libitum mit dem imaginären Anlagecapital des Intellects über alle erdenklichen (aber unerfindlichen) Dinge speculiren und eine Reihe von „letzten Abstractionen schaffen lässt, — welche dann wieder anstandslos den Rückweg in die Wirklichkeit machen und zum Aufbau der, räumlich und zeitlich geordneten und unter dem Bann des durchaus gesetzmässigen, bedingten, ursächlichen Ge-

schehens stehenden, wirklichen Welt verwendet werden sollen!

Diese von allem Wirklichen abstrahirenden, abstracten Speculirer vergessen in ihrem Weltschöpferwahn (als rechte „übersinnliche, sinnliche Freier" der Philosophie!): dass die Abstractionen aus dem luftleeren Raum der Ideen für die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Dinge naturgemäss nicht den geringsten „Curswerth" besitzen können; und. dass es Aberwitz und Tollkühnheit ist, zu verlangen: dass der räumliche, zeitliche, ursächliche Zusammenhang der Erscheinungen mit einem unergründlichen „Ding an sich" oder einer „absoluten Position" gemessen werde, die selbst nichts Räumliches, Zeitliches, Ursächliches an sich hat.

Als Maass kann eben nur eine Maasseinheit dienen, nicht aber ein absolut Maassloses. Nur eine Grösse gleicher Art kann Grössenmaass sein. Räumliche und zeitliche Verhältnisse lassen sich nicht mit blossen Begriffsgebilden ohne allen bezugsweisen Erkenntnisswerth messen; ebensowenig als Begriffe sich räumlich messen und begrenzen lassen. Begriffe haben nur einen Erkenntnisswerth für räumliche Verhältnisse, insoweit sich in denselben ein „Correlat" für solche finden lässt.

Wirklich ist aber für uns nur, was sich in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen darstellt und aus bestimmten Bedingungen nothwendig hervorgeht.... Alles, was wir wahrnehmen, ist durch Andere bedingt und bedingt Andere — und steht in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen. Alle Anschauung ist räumlich und zeitlich. Alles Empfinden ist zeitlich. Selbst der Gedanke oder „Ungedanke" des Raumlosen (ein Begriff, dem keinerlei Correlat in der Wirklichkeit entspricht) wird gedacht durch eine ungeheuere Verschiebung der räumlichen Grenzen. Der Gedanke der Ewigkeit ist selbst eine zeitliche Vorstellung. Denn er kann nicht anders gedacht werden als durch die Annahme ungeheuerer Dimensionen — bezüglich durch eine ungeheuerliche Verschiebung der zeitlichen Verhältnisse.

Unendlichkeit und Ewigkeit sind Negationen, sind negative Ausdrücke für zeitliche und räumliche Verhältnisse. Sie sind Grenzbegriffe unseres zeitlich und räumlich vorstellenden Intellects. Daher die ungeheuere, unsere speculirende Vernunft auf die Folter spannende, Schwierigkeit, den Gedanken der Ewigkeit zu denken oder gar (was unmöglich, weil eine *c. i. a.*, ist) zu begreifen. So viel wir ihn auch denken; wir ringen uns nimmer von unserer zeitlichen Vorstellungsweise los. So viel wir den Gedanken des unendlichen Raumes zu denken suchen; wir können uns von der Vorstellungsweise der räumlichen Begrenzung nicht losringen, die den negativen Gedanken der Unendlichkeit, als „Grenzbegriff", erst ermöglicht. So viel wir den Gedanken des Unbedingten auch denken möchten; vermag doch kein Gesetz dem Wiederauftauchen jener vorlauten Kinderfrage des „Warum" Einhalt zu gebieten.

Vergebens redet ihr uns von dem „schlechthin" Unbedingten, dem Ungewordenen, dem Unzeitlichen, dem Unräumlichen, dem Unendlichen, dem Ewigen! Wir werden doch kein anderes Verstehen und Begreifen dafür haben, als im besten Fall durch Bilder und Analogieen dessen, was uns begreiflich und verständlich ist — oder durch letzte Abstractionen von Dem, was nicht abstract, sondern real, durch Negation dessen, was wir durch die unmittelbare Wirkungsweise unserer Bewusstseinszustände als das Positive, das Reale, das „Gegebene" empfinden, erkennen und begreifen.... Selbst das Vermögen der Ahnung, das ihr uns zuschreibt, dieser Quell so vieler unklaren und verworrenen Vorstellungen, aller Unbestimmtheit und Unzuverlässigkeit im Auffassen wirklicher Verhältnisse, bringt euch (wenn wir euch dasselbe zugestehen) nicht los von der naturgemässen, denkgesetzmässigen, naturgesetzmässigen Erkenntnissweise aller Gegenstände ausser eurem „Ich" (als eurer engsten Daseinssphäre) —

als schlechthin bedingter, gewordener, zeitlicher, räumlicher, endlicher Dinge. Ja noch mehr! Euer angebetetes „Ich“, euch selbst — als erkennende Subjecte — seht ihr in gleiche und analoge Verhältnisse gestellt, selbst bedingt und Andere bedingend, in der eigenen Daseinssphäre räumlich und zeitlich begrenzt und beschränkt; unfähig, diese Daseinssphäre anders, als durch Unterwerfung unter die Erkenntniss der Ursächlichkeit alles Geschehens, unverletzt und unverrückt zu erhalten, oder unter bestimmten Verhältnissen und Bedingungen auch zu erweitern.

Dagegen gibt es keine Auflehnung. — Meines Bewusstseins bin ich unmittelbar gewiss. Die Gewissheit meiner selbst ist ja des Bewusstseins Anfang und Ziel. Je gewisser ich aber meiner eigenen Daseinssphäre in ihrer Abgrenzung gegen alle anderen Dinge bin; desto grösser ist auch gegebenen Falls mein Selbstbewusstsein. — Je gewisser ich bestimmter Verhältnisse der Objecte ausser mir bin; desto mehr bin ich mir ihrer bewusst. — Der Intellect selbst schafft die Gesetze für alle Dinge und die Denkgesetze für das erkennende Subject, die Naturgesetze für alle Gegenstände seines Erkennens — mit Einschluss des Subjectes (auf Grund der Erfahrungserkenntniss).

§. 4. Das Verständniss der Hume'schen Kritik der nothwendigen Verknüpfungsweise zwischen Ursache und Wirkung, und seiner Polemik gegen die Ansicht von der Apriorität dieser „Function“ des Intellects, hängt ganz davon ab: was man unter Erfahrung und unter Apriorität versteht (welch letztere von vielen Philosophirern, insbesondere auch von Kant, der Verknüpfungsweise zwischen Ursache und Wirkung zugesprochen wird)?

Wollte man nämlich, nach der rohen Auffassungsweise der Materialisten, unter Erfahrung, im blos „äusserlich“ objectiven Sinne, die Daseins- und Wirkungsweise der Erscheinungscomplexe — ganz abgesehen von aller Erkenntnissweise der Subjecte, also etwa der denkenden Menschen überhaupt — verstehn; so ist es durchaus unerfindlich: in welcher Weise überhaupt eine Verknüpfung von Erscheinungen oder Vorgängen im Intellect stattfinden sollte, — da ja doch der Intellect selbst aus dem Spiele gelassen werden soll! Ganz unerfindlich aber wäre es: woher eine Nothwendigkeit der Verknüpfung gewisser, in zeitlicher Folge auftretender, Erscheinungen herkäme.

Denn die Nothwendigkeit ist, wie gemeiniglich zugestanden wird (selbst von denjenigen extremen Verfechtern transcendenter, d. h. von allen Thatsachen und Voraussetzungen des Bewusstseins abstrahirender, materialistischer Phantastereien, welche nahe daran sind, mit der Bedeutung und Wichtigkeit des Denkens überhaupt tabula rasa zu machen und dasselbe zu etwas Secundärem, etwa zur $x$ten „Function der Materie“ oder irgend eines anderen, nirgends als wirklich, sichtbar, greifbar, hörbar, erkennbar — sondern immer nur durch letzte Abstractionen gewonnenen Unerfindlichen und Unbegreiflichen zu machen); die Nothwendigkeit ist, sage ich, [wie selbst von den letztangeführten gedankenfeindlichen Denkern und vernunftfeindlichen Vernünftlern (diesen nach Art der Homöopathen mit sehr geringen Potenzen gegen die grössten, fundamentalen Potenzen des Denkens kämpfenden, Sturmläufern gegen die primäre Bedeutung des Bewusstseins und Denkens!) zugegeben wird und schlechthin zugegeben werden muss], keine Wahrnehmung, also nirgends als etwas Concretes in der Wirklichkeit gegeben, somit kein, als wirklicher Gegenstand, in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen unter bestimmten Bedingungen Gewordenes und Daseiendes, — sondern ein Gedanke.... Sie ist, wenn wir das Sehen (mit einem populären, wenngleich vielleicht nicht correcten Wort) die „Function“ des Auges nennen, im analogen Sinne — eine Function des Intellects.

Wenn wir der Gegenstände unserer Wahrnehmung durch unmittelbar gewisse Bewusstseinszustände ge-

wiss werden (indem wir dieselben sehen, hören, empfinden) und hierin den Maassstab für die Wirklichkeit, für die „empirische Realität" der Gegenstände finden; so ist die Nothwendigkeit erst das Product einer angestrengten Erkenntnissthätigkeit, eine vollbrachte That unseres Intellects. Sie ist keine Thatsache, sondern das Begreifen einer Thatsache Sie ist nicht die Wirklichkeit selbst, sondern das Begreifen der Wirklichkeit.

Hier heisst es nicht: So ist es, denn ich sehe, höre, fühle es. Sondern es heisst: So ist es. Es ist immer so — unter bestimmten gleichbleibenden Bedingungen. So oft diese Bedingungen eintreten, ist es immer so — und umgekehrt. Die Bedingungen sind. Ergo: das Bedingte ist = ist wirklich. — Es kann nicht anders sein. Also muss es so sein.... Es wäre demnach Nothwendigkeit (in diesem Sinne) = Unmöglichkeit der Negation.

Das ist schon dem einfachsten Verstand klar und wird nur von leichthin speculirenden Köpfen leicht verkannt; wenn sie, den Blick sehnsüchtig nach dem Schlaraffenland der transcendenten und abstracten, der absoluten und unbedingten „Wesenheiten" erhebend, mit der „Pein des engen Erdenlebens" auch Zeit, Raum und Causalität aus dem Register des Intellectes streichen. Der einfachste (nüchterne) Verstand macht tagtäglich den Schluss vom Nicht-anders-sein-können auf das So-sein-müssen; ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, dass darin die Nothwendigkeit alles Wirklichen implicite begriffen ist. Es ist also nicht, (wie die „Hegelianer meinen), „alles Wirkliche an sich (vom anthropologischen Standpunkt) vernünftig". Nothwendig aber ist es. Sonst wäre es nicht so. Sonst hätte es anders sein können. So ist es, — also: muss es so sein.

Eine ganz andere Sache ist es, aus dem Wirklichen die Nothwendigkeit herzuleiten und zu erschliessen; als aus dem, was wir für nothwendig halten, das Wirkliche abzuleiten... Dass alles Wirkliche nothwendig ist,

bedeutet nichts anderes, als: die Ursächlichkeit alles Geschehens. — Es ist also der Schluss von der Wirklichkeit auf die Nothwendigkeit — der allgemeinste Schluss von der Wirkung auf die Ursache, und bedeutet immer eine stetige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung.

Ein Anderes ist es, wenn wir von der Wirkung auf die Ursache, vom Bedingten auf das Bedingende zurückgehen; als wenn wir von einer Sache — als Ursache oder als Bedingung — zur Wirkung oder zum Bedingten vorwärtsschreiten wollen. — Jenes ist der genetische Gang unserer Vernunft von einer bekannten Resultirenden zu den, durch sie mittelbar erfindlichen und durch ihre Untersuchung oder Zerlegung zu findenden, Componenten. Das andere Verfahren hiesse, — insolange nicht eine vollständige Reihe von Bedingungen gegeben erscheint — eine Resultirende erst finden wollen; so lange es noch nicht mit aller Bestimmtheit festgestellt ist, welche und wie viele Componenten vorhanden; das Bedingte finden wollen, so lange möglicherweise noch nicht alle Bedingungen gegeben sind.... Während wir hier mit geringen, oder doch wenig zuverlässigen, Wahrscheinlichkeiten rechnen; haben wir dort, wenn auch nur eine einzige „wirkende Ursache" oder Bedingung mit gegeben sein sollte, eine möglichst grosse Summe von Wahrscheinlichkeiten. Es ist hier dann in letzter Instanz von der Bemühung und Scharfsinnigkeit bei der Untersuchung abhängig: ob die Summe der Wahrscheinlichkeiten gross genug wird, um zu einem möglichst hohen, also — nach Möglichkeit — zu dem höchsten Grade der Evidenz zu gelangen.

Ob wir auch immer diejenigen Ursachen zu finden vermögen, welche nothwendigerweise diese oder jene Wirkung hervorbringen mussten; ob es uns gelingt, eine je grössere Summe von Wahrscheinlichkeiten, die gleichbedeutend ist mit einer möglichst grossen Menge von zureichenden Gründen, zu finden? — Das hängt natürlich in jedem einzelnen Falle ebensowohl von der uns bekannten

Bedingung, als besonders von dem bereits erwähnten Verhältniss von Wollen und Können, zwischen dem Erkenntnisstrieb und der Erkenntnisscapacität des Individuums ab. Hierin liegt auch, wie leicht einzusehen ist, ein Grund für die, in der Wirklichkeit vorkommenden und deutlich hervortretenden, sehr verschiedenen „Grade der Evidenz" einer Erkenntniss für verschiedene Subjecte, für die sehr verschiedenen Abstufungen der Überzeugung, des Fürwahrhaltens, — vom leisen Muthmaassen, vom Meinen und Vermuthen bis zur festen Überzeugung und Zuversicht des positiven, exacten Wissens.

Dass aber jeder, insoweit er überhaupt denkt, diese Verknüpfung vornimmt; dass jeder, insoweit er etwas begreifen will, einen ursächlichen Zusammenhang sucht; dass alles Wissen auf ursächlich zusammenhängenden Erkenntnissen; dass alles begriffliche Erkennen, alles Begreifen, auf derjenigen Thätigkeit des Intellects beruht, vermöge welcher derselbe zu irgend einem Gegenstand die bestimmenden Bedingungen seiner Daseins- und Wirkungsweise sucht; dass schliesslich alles Begreifen überhaupt nichts Anderes als — die praktische Anwendung des Causalgesetzes, des Gesetzes von der Ursächlichkeit und Bedingtheit alles Geschehens ist; ... das sind Thatsachen, die wir mit der „Thatsache des Selbstbewusstseins", mit der Thatsache unserer Erkenntnissthätigkeit (und schon durch eine, selbst nur ganz oberflächliche Untersuchung und Betrachtung derselben) immer anzunehmen uns genöthigt finden.

Nothwendigkeit = Ursächlichkeit alles Geschehens = Bedingtheit alles Geschehens = Gesetz der bestimmenden Bedingungen = allgemeines Causalgesetz.

Das ist der sprachliche Ausdruck für die Gesetzmässigkeit alles Geschehens, aller Naturerscheinungen, — für die „Herrschaft der ewigen Naturgesetze". *In natura non datur fatum, non datur saltus, non datur portentum. . . .* Das Denken selbst ist uns als die (fortwährende) Thätigkeit des Intellectes, doch „unmittelbar gewiss". Das Denken

ist aber in ganz analoger Weise ein causales; wie unser Anschauen ein sinnliches, u. z. ein auf räumliche und zeitliche Verhältnisse angewiesenes, ist.

Das „Unbedingte" und das „Absolute" ist, vom Standpunkte der kritischen Erkenntnisstheorie, ein *asylum ignorantiae* für den ermüdeten Intellect. — Warum etwa?

Ein endloser Regress ist für den, selbst in endliche Verhältnisse gestellten, an zeitliche und räumliche Grenzen und Verhältnisse gebundenen, Intellect, nicht minder, ja noch in höherem Grade unfassbar — als ein endloser Progress, ein endloses Suchen von Ursachen und Bedingungen, über das höchste Kraftmaass der eigenen Organisation hinaus, daher endlose Arbeit für ein kurzes, endliches Leben wäre.

§. 5. Wir müssen Hume Recht geben, wenn er sagt: dass eine Erkenntniss der Nothwendigkeit einer „Verknüpfungsweise" zwischen gewissen Vorgängen, als Ursache und Wirkung, abgesehen von aller Erfahrung weder möglich noch denkbar ist; dass daher eine „Apriorität" der Causalität, im Sinne des Bestehens vor aller Erfahrung, (insoweit dieselbe doch nur Werth und Bedeutung gewinnt durch die Anwendung auf wirkliche Vorgänge und Verhältnisse!) eine Erschleichung abstract speculirender Köpfe ist. Ganz anders aber verhält es sich; wenn seine Aussprüche, (wie dies denn auch von den meisten Kritikern der Hume'schen Zweifel — mit bedingter Ausnahme Kant's — gethan wurde), so ausgelegt werden, — als sei diese „Verknüpfung" überhaupt etwas ganz Zufälliges, eine blosse „zufällige" Wahrnehmung zeitlicher Aufeinanderfolge, aus welcher sich dann durch eine Häufung gleichartiger „Zufälle" — durch einen recht wunderlichen constanten „Zufall"! — die „causale Auffassungsweise" erst hinterher bilde.

Diese blosse Summirung gleichartiger Eindrücke anzunehmen, wären wir leicht versucht; wenn wir beobachten, dass in der That viele Erscheinungen und allerlei „Erfahrungen" (im Sinne von: Vorgängen in der „Aussen-

welt") an manchen Menschen wie spurlos vorübergehen, ohne ihr Urtheil oder ihre Handlungsweise wesentlich zu modificiren; während die gleichen Vorgänge sich bei Anderen in der That zu summiren und zu einem Erkenntnisscapital anzusammeln scheinen; welches denn eine wesentliche Modificirung ihres Denkens, ihres Urtheilens und Handelns mit sich bringt. Dieses liesse uns dem Menschen auch jene *conclusio per analogiam* als oberstes Gesetz seines Intellects zuschreiben, das bekanntlich auch den Thieren von Vielen zugeschrieben wird; indem man, unter zahlreichen Beispielen, insbesondere des geprügelten Hundes nicht vergisst, der, wiederholt wegen eines Übergriffs bestraft, sich nicht leicht wieder zu demselben verleiten lässt.

In der That aber ist diese niederste Formation alles Schliessens keineswegs die einzige Norm (oder Form) des menschlichen Denkens. Unter den sehr mannigfaltigen „Eindrücken" eines bewegten Menschenlebens kehren viele gar nicht, andere sehr selten wieder. Und doch ist der nachdenkende Mensch geneigt, überall einen ursächlichen Zusammenhang anzunehmen, Alles ebensowohl als aus bestimmenden Bedingungen und zureichenden Gründen hervorgehend zu betrachten, als er alle Phänomene des Lebens als in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen stehend wahrnimmt. Wenn daher dies „sinnliche Wahrnehmen, wenn alle Anschauung der Gegenstände in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen — auch nur Gewohnheit ist; dann wollen wir immerhin Hume Recht geben, wenn er die „Verknüpfungsweise" der Erscheinungen in der denknothwendigen Beziehung von Ursache und Wirkung ein Werk der „Gewohnheit" nennt!

Nehmen wir aber (wozu wir uns immer wieder veranlasst fühlen, also vermöge der unvertreiblichen Causalität unseres Denkens) bei aller Entwickelung ein Ursprüngliches, bei aller Thätigkeit eine Thatkraft, bei aller Bethätigung eine vorhandene Anlage an (ohne welche einmal für unseren Intellect — Entwickelung, Thätigkeit, Bethätigung, Erkennen — keine Begriffe, kein Prüfstein der Begreiflichkeit mehr, sondern gespensterhafte Begriffsgebilde und leere Worte wären!): so werden wir in ganz analoger Weise, als wir angenommen und als ein oberstes Axiom aller Erkenntnisstheorie und aller Möglichkeit einer Erkenntniss selbst erkannt haben: dass es ein Gesetz unserer — so und nicht anders beschaffenen — Organisation selbst und ein Ausfluss ihrer inneren Bildungsgesetze ist, die Gegenstände ausser uns nur in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen anzuschauen und durchaus nicht und in keinerlei Weise anders wahrnehmen zu können; — so werden und müssen wir, sag' ich, in ganz analoger Weise annehmen, und als ein zweites oberstes Axiom der kritischen Erkenntnisstheorie einsehn; dass es in der Natur unseres Intellectes liegt: die Bedingtheit und Ursächlichkeit alles Geschehens — bei fortschreitender Entwickelung der eigenen Erkenntnisscapacität — immer klarer zu erkennen; den Bedingungen und Ursachen des Vergänglichen nachzuforschen und (ebenso wie im ersten Falle für die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse der Gegenstände aller Wahrnehmung) zu immer klareren, einfacheren, bestimmteren Ausdrücken für dieselben zu gelangen.... Das ist keine Hypothese, sondern ein Schluss. *Hypotheses non fingo!*

Auf einer gewissen, uns allein verständlichen, Minimalstufe der Entwickelung des Intellectes, ist schon alles begriffliche Denken causal, ist Causalität der Grund und die Bedingung (der Möglichkeit) alles Begreifens. Das Causalgesetz ist daher ein fundamentales Naturgesetz des menschlichen Intellectes.

Es liegt also auch keineswegs — wie Einer oder der Andere meinen möchte — das (von uns behauptete) Wesen der „Apriorität" des Causalgesetzes darin, dass irgendwo in den Dingen (an sich) selbst die nothwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung liegt.... Hume's Polemik ist — wie aller Skepticismus — in hohem Grade

heilsam und werthvoll; insoweit sie sich gegen das thatsächlich objective „Apriori“ der Materialisten richtet, (die alles Mögliche und Erdenkliche *a priori*, u. z. ganz abgesehen von jedem erkenntnissthätigen und erkennenden Subject „so und nicht anders“ werden lassen), oder gegen das *Apriori* der Spiritualisten, welche jedes einzelne Naturgesetz bereits fertig in ein verborgenes „Fach“ der Seele gelegt sein lassen, aus welchem es bei passender Gelegenheit hervorgeholt wird.

Ein Kampf gegen Windmühlen ist aber die ganze beliebte Polemik gegen die „Apriorität des Causalgesetzes“; insolange man meint, damit dargethan zu haben: dass überhaupt weder in den Dingen ausser uns, noch in uns irgend etwas sei, was diese nothwendige „Verknüpfungsweise“, welche das Fundament der ganzen Gesetzgebung der Vernunft bildet, ein für allemal und als Denkgesetz begründe; dass jene vielmehr eine blosse Sache des „Zufalls“ und der „Gewohnheit“ sei. Freilich! Wenn auch alles Sehen und Hören, wenn alles Empfinden Sache der „Gewohnheit“ ist; wenn — auf Kosten und zur höheren Ehre von Anpassungsvorgängen aller Art und einer endlosen Entwickelung, ohne alle entwickelungsfähige Anlagen, jede Vererbung und jede „nativistische Naturanlage“ geleugnet werden soll; dann mag auch das Causalgesetz eine Sache der blossen (zufälligen) „Gewohnheit“ sein; dann mag auch alles Sehen und Hören, alles Denken und Begreifen, gleichwenig naturnothwendig und gleichwenig mit unserer Daseinssphäre nothwendig „gegeben“ sein.... Es sträubt sich aber unser ganzes Denken und die Beobachtung aller Erkenntnissthätigkeit an uns und an Anderen gegen eine solche Annahme.

Wir wissen mit „unmittelbarer Gewissheit“, die die Voraussetzung aller Gewissheit ist, dass wir ein Bewusstsein haben und dass wir denken. Nehmt uns dieses Erkenntnissfundament! Sucht uns das zu widerlegen — und wir sind die Eueren!... Aber damit hat es keine Gefahr! Ist es ein Gesetz unserer Organisation und nothwendig aus ihr folgend, dass wir sinnlich wahrnehmen und alle Gegenstände ausser uns in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen gewahr werden; so ist auch das causale Denken und die stetige Verknüpfungsweise von Ursache und Wirkung nothwendigerweise unserer Erkenntnissthätigkeit, unserem Denken, immanent. Da gibt es kein Entrinnen! Nicht anders als durch die Erkenntniss einer nothwendigen und regelmässigen „Verknüpfungsweise“ zwischen Ursache und Wirkung, Bedingung und Bedingtem, wird uns irgend etwas in der Natur begreiflich.

Der grosse Irrthum oder auch die grosse Verleitung zum Missverständniss der Hume'schen Kritik der „Causalität“ liegt in der ganz einseitigen und unbegründeten Annahme: dass alle Denker unter „Erfahrung“ und „Apriori“ dasselbe verstehen, was der Gedankenjargon der Scholastiker und der transcendenten und absoluten Speculirer daraus gemacht hat; und dass das kritische und wissenschaftliche Denken überhaupt über diese Begriffe in gleicher Ungewissheit sich befinde, wie der sonst so scharfe speculative und kritische Kopf eines Hume, der sich aber über die nothwendige Beziehung zwischen den oben aufgezählten Complementärbegriffen des Ursächlichen und des Gewordenen, des Nativistischen und des Evolutionären, durchaus nicht klar geworden zu sein scheint. — Der grössere Irrthum aber liegt ad 1. in dem gänzlichen Mangel einer wirklich kritischen Untersuchung des Begriffs der Erfahrung, ad 2. in der ganz unkritischen Aufstellung der „Empirie“ im Sinne des Sensualismus — oder gar im ganz rohen Sinne des Materialismus — auf dem sich leider so viele Naturforscher und Philosophirer immer neuerdings ertappen lassen. Dieser Vorwurf trifft weit mehr die neueren und neuesten Forscher auf dem Gebiet dieser erkenntnisstheoretischen Probleme, als Hume und die früheren Sensualisten; obschon er auch diese treffen darf — zumal wenn wir auf Cartesius und Spinoza zurückblicken, welche in dieser Frage den meisten Neueren so weit voraus waren — und

doch nur: durch die Anerkennung des allereinfachsten Credo's aller Philosophie, (auf dem alle Möglichkeit irgend einer Erkenntniss und irgend einer Wahrheit in letzter Instanz beruht) der „unmittelbaren Gewissheit" des Bewusstseins.

Dass aber die Erfahrung — die „unmittelbare Gewissheit des Bewusstseins" erst einmal angenommen — selbst erst durch diese möglich wird und selbst nur durch das Causalgesetz und auf Grund desselben zu Stande kommt; das hat der alte Kant sehr wohl erkannt, als er sagte: alle Erfahrung sei nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

IX. Worte und Dinge.

§. 1. Das Entwickelungsgesetz ist nachgerade ein wissenschaftliches Glaubensbekenntniss geworden. Dasselbe ist aber zugleich ein specieller Fall des allgemeinen Gesetzes der Causalität. Denn es ist das Gesetz der fortlaufenden Bedingungsreihen, ein Gesetz der Verursachung jedes Zustandes durch einen anderen, der ihm vorangeht und ihn bedingt.... Auf allen Gebieten der wissenschaftlichen Thätigkeit hat die Forschung diesen Gedanken ergriffen und dort eingesetzt, wo sie die Wurzeln suchen zu müssen glaubte, aus welchen die betreffenden Formen und Bildungen sich entwickelt haben könnten.

Den „Ursprung der Arten" hat Charles Darwin zum Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung gemacht; wenngleich das Dogma von den „feststehenden" Arten in der Anschauungsweise der meisten Naturforscher festgefroren war. Nicht genug daran! — hat er den Menschen selbst, von dem noch Keiner vor ihm mit gleicher Unerbittlichkeit und wissenschaftlicher Consequenz seine Legitimationen und seine „Stammesurkunden" zu fordern wagte, vor die Frage über seine Abstammung gestellt. Viel weniger als ein Jahrhundert war seit dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" verflossen, als Charles Darwin sein Werk über den „Ursprung der Arten" schrieb, dem er das zweite über die „Abstammung des Menschen" folgen liess — gegen jene Vernunftkritik gehalten — eine Kritik des ganzen natürlichen Menschen und seiner frühesten Entwickelungsgeschichte. Diese „wissenschaftliche That ohne Gleichen", wie sie ein bedeutender kritischer Skeptiker unter den Naturforschern genannt hat, verfehlte nicht, auf allen Gebieten eine auf die Erforschung des Werdens gerichtete Bewegung hervorzurufen; welche, aller hergebrachten Ansichten spottend, alle Schranken niederreisst, welche sich der Erforschung des Werdens entgegenzustellen schienen.

War einmal der „ganze Mensch" der Kritik unterworfen worden und eine Nachforschung und Untersuchung über seine „Stammesurkunden" eingeleitet; was lag da näher als das Herantreten an Dasjenige, was bisher das thätige Subject des Untersuchens und Forschens, was die souveräne Macht aller wissenschaftlichen Forschung zu sein pflegte; an dessen Gewissheit und Zuverlässigkeit zweifeln allezeit Verzweiflung an aller möglichen Erkenntniss hiess; und das nun doch selbst zum Object der Untersuchung gemacht werden sollte — die menschliche Vernunft!? — Sie, die den fruchtbaren Gedanken der Entwickelung selbst erzeugt und das Entwickelungsgesetz selbst geschaffen hat, soll selbst kein Ursprüngliches, soll selbst erst ein Gewordenes, soll selbst ein Product dieser allgemeinen „Entwickelung" (gleich unzähligen anderen) sein.

Παντα ῥει ... Es steht nichts mehr fest in dieser allgemeinen Werdebewegung. Entwickelung ist Alles. Alles fliesst. Heraklit soll Recht behalten.... Auch die Vernunft ist kein schlechthin Seiendes, kein Dauerndes. Auch sie ist geworden, ist entwickelt, ist aus ursprünglichen

primitiven Zuständen in immer höhere übergegangen. Sie, die das „Causalgesetz" schafft, steht selbst, in letzter Instanz, unter dem Banne derselben. Sie, die den Begriff der Entwickelung denkt, ist selbst ein „Product" der allgemeinen Entwickelung.

Wo aber hat die Entwickelung eingesetzt, um sie hervorzubringen? .... Die Forschung nach dem Werden, richtiger: nach den Entwickelungsphasen der Vernunft, hat sich manches scharf denkenden, speculativen Kopfes bemächtigt. Wie hat sich die Vernunft entwickelt? Das ist eine Frage. Und wie weit wir in der Beantwortung derselben kommen; ob wir dieselbe überhaupt jemals finden können? Das ist eine zweite Frage!

Wie sich die Vernunft aus kleinen Anfängen entwickelt und welche Phasen der Entwickelung sie durchgemacht hat; das ist der Gegenstand der Untersuchung für die psychologische Entwickelungsgeschichte, welche mit Hülfe der „sehr neuen" Disciplinen der Völkerpsychologie, der Paläontolologie und der vergleichenden Psychologie ihr Gebäude aufführt. Das ist das wichtigste und schwierigste Grundproblem κατ' ἐξοχήν der „Urgeschichte der Menschheit."

Nur zu oft hören wir jetzt die Frage aufwerfen: Wie, wo und wann ist die Vernunft entstanden? Das sind aber m. E. durchaus müssige Fragen, würdige Gegenstände für die transcendente und abstracte Speculirweise jener, nach dem „Urgrund" aller Dinge forschenden Vernünftler, welche die, durch unsere Organisation selbst aller transcendenten Speculation gezogenen Grenzen nicht respectiren und die Nothwendigkeit nicht einsehen wollen, mit der Entwickelung auch irgend ein Ursprüngliches zu denken, an welchem die Entwickelung sich vollzog. Nicht als ob dieses Ursprüngliche und Einfache überhaupt und „absolut" das Letzte, der lang gesuchte „Urgrund" des Seins, der „Urgrund aller Dinge" selbst wäre! Aber für unsere Erkenntnissweise muss es doch ein Letztes und ein Ursprüngliches geben,

das in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen steht und durch den ursächlichen Zusammenhang mit anderen bedingt ist; wenn wir auch, vermöge der Begrenztheit unserer Erkenntnissweise, nicht immer und nicht überall an das Ende der (objectiv-wirklichen) Bedingungsreihe gelangen können.

Es ist daher ein Dogmatismus wie irgend einer, wenn Lazar Geiger in seiner Untersuchung über den „Ursprung der Sprache" den paradoxen Satz aufstellt: „Die Sprache hat die Vernunft erschaffen. Vor der Sprache war der Mensch vernunftlos".... Fürs Erste sind: ebensowohl die abstracten, d. h. von allen wirklich gegebenen Verhältnissen abstrahirenden Speculationen über diesen Gegenstand, als auch die, mit einem bedenklichen Übermaass von Phantasie und Voreingenommenheit für das (ersichtlich mit eigener aufrichtiger Überzeugung ins Auge gefasste) Ziel des Nachforschens entworfenen, Beispiele und Hypothesen noch lange, und wohl überhaupt gar nicht zuverlässig genug; um in der Sprache nicht blos das Mittel der höheren Differenciirung, sondern auch geradezu das eigentliche schöpferische „Princip" aller Begriffsbildung anzuerkennen. — Fürs zweite aber wäre es von der höchsten Wichtigkeit gewesen, festzustellen: dass hier die „Vernunft" (im besten Falle) nur als die begriffliche und (im Sinne Kants) „discursive" Erkenntnissthätigkeit im engsten Sinne, keineswegs aber der ganze Inhalt und die ganze Thätigkeit des Intellects, keineswegs der Inbegriff der ursprünglichsten Bewusstseinszustände und der primären Thätigkeiten der Vernunft selbst gemeint sein könne.

In diesem Sinne möchte dann vielleicht dem vielerwähnten und vielüberschätzten Ausspruch Geiger's eine gewisse Berechtigung eingeräumt werden; obgleich auch in diesem Falle das „Erschaffen" lieber durch das bescheidenere und ungleich viel richtigere „Entwickeln" ersetzt würde; indem wir (als ein Ursprüngliches) immer wieder eine bestimmte Erkenntnissfähigkeit oder Er-

kenntnisscapacität als unerlässliche Voraussetzung jeder möglichen Entwickelung der Vernunft anzunehmen uns genöthigt finden werden; insolange uns Diejenigen, welche die Sprache — die Vernunft „erschaffen" lassen, nicht gleichzeitig sagen wollen: in welcher Hinsicht und durch welche Zauberkünste diese Paraphrase des Bibelspruches „Im Anfang war das Wort" . . . irgend eine Entwickelung aus keinem Ursprünglichen, aus einem nicht vorhandenen Ursprünglichen = Nichts, begreiflich macht!?

Es mag immerhin auch eine gewisse — und vergleichsweise nicht unbedeutende — Erkenntnisscapacität dazu gehört haben, die (allerseits eingeräumte) Sprachfähigkeit in einer, auf die gemeinsame Erkenntniss und das Gemeinverständniss gewisser Vorgänge, auf Mittheilung und Verständigung abzielenden Richtung, bethätigt, ausgeübt, entwickelt zu haben. Die Erkenntnisscapacität, (oder wie wir nun immer „das Ursprüngliche" nennen mögen, aus dem sich die Vernunft — sei es nun, nach Geiger und Anderen, durch die einzige Bedingung der Sprache oder aber durch eine ganze Reihe von Bedingungen — wie jede andere Anlage! — zu ihrer jetzigen Höhe entwickelt hat) dürfte denn doch eine weit grössere und entscheidendere Rolle bei dem Entwickelungsprocess von Sprache und Vernunft gespielt haben als denjenigen Philosophirern einleuchtet, die nun in der Sprache den lang gesuchten „Stein der Weisen" endlich gefunden zu haben wähnen!

Gewiss steht die Wortbildung in stetiger Beziehung zur Begriffsbildung. Gewiss ist Etymologie im höheren Sinne zugleich Lautlehre und Bedeutungslehre. — Aber die Sprache schlechthin zur Mutter der Vernunft machen — das heisst denn doch sich das „Räthsel" etwas zu leicht machen! Mag einer noch so viel sprechen; leeres Stroh dreschen heisst noch lange nicht — Begriffsbildung üben. Viel lesen heisst noch lange nicht — viel verstehen. Viel schreiben heisst noch lange nicht — viel denken. Es gehört jedenfalls eine gewisse, und keine geringe, Erkenntnisscapacität dazu, für eine Vorstellung einen Ausdruck zu finden, der Verständniss weckt. Aus dem Lallen wird kein vernünftiges Sprechen (= menschliche Sprache), wenn sich keine klaren Vorstellungen hinzugesellen!

§. 2. Die „Sprachphilosophen", die sich alle erdenkliche Mühe geben, den blos graduellen Unterschied zwischen thierischen Lauten und der menschlichen Sprache darzulegen (eine Mühe, die für den einfachen und nüchternen Verstand des, von abstracter Speculirweise nicht angekränkelten Menschen immer etwas Komisches hat; weil sich menschliche Sprache und thierischer Empfindungslaut ihm als etwas durchaus und *toto genere* Verschiedenes darstellen, ohne dass er dazu langes Speculirens bedürfte!); diese „Sprachphilosophen" verfallen in denselben Fehler wie diejenigen Entwickelungstheoretiker und Historiker, welche da, (wenn sie einmal — wie Hume von allen „Forschern" sagt — ihre „Wissenschaft" weiter und möglichst weit „nach rückwärts verlegt" haben), meinen, nun auch den „Urgrund" alles Denkens oder gar „aller Dinge" gefunden zu haben. Dass sie nur ein Pendant zu dem, von den philosophischen Absolutisten aller Zeiten gesuchten — und vermeintlich auch gefundenen, „Urgrund alles Seins" geschaffen haben; daran denken sie gar nicht!

Urgrund des Denkens! Urgrund des Seins! Urgrund der Natur! Urgrund des Geistes! . . . Ohne „Urgrund" wollen wir uns eben nicht zufrieden geben.

Wir sagten bereits und wir halten daran fest, dass es für jede mögliche „Entwickelung" auch ein Ursprüngliches geben müsse, ohne das sie gar nicht denkbar sei. Aus einer durchaus unbekannten und unerforschten „absoluten" Grösse lassen sich keine realen Verhältnisse „entwickeln". Jede Grösse, als ein Bekanntes oder doch als ein Erkennbares, ist ein Relatives, das nur erkannt werden kann, indem es an Anderen gleicher Art gemessen wird. Mit constructiven Begriffen hat es ursprünglich alle Mathematik zu thun oder sollte sie doch allezeit zu

thun haben! Aus Nichts lässt sich aber auch nichts construiren.... Construction ist eine Zusammensetzung gegebener Grössen, ist ein Setzen ganz bestimmter Verhältnisse. — Unsere Wahrnehmungen geben nun überhaupt nirgends ein „Absolutes“; sondern immer und überall nur „Verhältnisse“; immer nur Eines, indem es auf ein Anderes bezogen werden kann und muss. — Unsere Begriffe selbst sind, insoweit sie irgend einen realen Erkenntnisswerth besitzen sollen, nur in Beziehung auf bestimmte wirkliche Verhältnisse von irgend welcher Bedeutung. Alle Abstractionen, alle Kategorieen, alle Gedankendinge, über deren Apriorität und Aposteriorität die Philosophirer mit Vorliebe ihr Lebelang streiten und hadern, sind — Verhältnissbegriffe. Sie geben uns nur eine Erkenntniss; insoweit wir sie auf Gegenstände einer „möglichen Erfahrung“ beziehen; insoweit wir sie denken — als anwendbar und beziehbar auf irgend etwas Erfindliches, auf bestimmte wirkliche Verhältnisse.

Allerdings zwingt uns das, unserer Erkenntnissweise immanente, Causalgesetz (dieses oberste innere Bildungsgesetz und fundamentale Naturgesetz unseres Intellects), zu aller Wirkungsweise eine Ursache, zu allem Bedingten ein Bedingendes, zu allem Entwickelten ein Ursprüngliches zu denken.... Dass es eine Ursache für jede Wirkung geben müsse; dass alles Geschehen ursächlich, alles ursächliche Geschehen bedingt, alles Entwickelte aus Ursprünglichem hervorgegangen sei; das bezweifeln wir ebensowenig — als wir die Thatsächlichkeit unseres Wahrnehmens, unserer „unmittelbar gewissen“ Bewusstseinszustände bezweifeln und jemals bezweifeln können; — ohne an unserem eigenen Sein und Denken völlig irre und damit auch reif für das Irrenhaus zu werden! Das „dass“ ist über jeden Zweifel erhaben. Es läugnen, heisst: alle Erkenntnissthätigkeit aufgeben; heisst: an der Gewissheit des eigenen Bewusstseins verzweifeln.

Wie es sich aber verhält? Wie Alles, abgesehen von der Begrenztheit unserer Erkenntnissweise, „ursprünglich“ sei? Was und wie, wo und wann das Letzte, das Ursprüngliche, der vielbegehrte „Urgrund“ sei? Die Erkenntniss des „Wie“ — ist ein Anderes. Dieses Andere überall in Anspruch nehmen, heisst: das Ganze in den verschwindend kleinen Rahmen eines winzigen Theils hineinzwingen wollen!

Den letzten „Urgrund“ alles Denkens gefunden zu haben; ist eine Behauptung, die sich an Kühnheit mit der anderen, vielgerügten und vielverspotteten, messen kann, — den „Urgrund“ alles Daseins aufgedeckt zu haben. Das heisst freilich der „Grenzen“ spotten, die dem menschlichen Erkennen gezogen sind. Das heisst behaupten: das Unbegreifliche sei das Begreifliche; das Erfindliche werde durch das Unerfindliche begriffen. Das sind jene Icarusflüge der speculativen Vernunft, welche abgethan und ihrer Fruchtlosigkeit überwiesen zu haben, man Kant als unsterbliches Verdienst zurechnet; um nichtsdestoweniger je eher auch selbst der Versuchung nachzugeben, die aus dem vielbeklagten, aber zu wenig beherzigten, „Missverhältniss“ der Erkenntnisscapacität und des Erkenntnisstriebes, des Erkennenkönnens und des Erkennenwollens, entspringt; um nur zu bald selbst den Icarusflug zu wagen, durch dessen Versuche selbst ein Kant nur die unerbittliche Wahrheit und die unfehlbar sich rächende Verkennung der, von ihm selbst gelegten und befestigten, Erkenntnissfundamente exemplificirt und — an selbstversuchten Irrthümern die Rechenprobe selbstgefundener Wahrheiten gemacht hat.

Aber es gibt ein Regulativ für diese Ausschreitungen in unserem Denken. Die „Kritik der Vernunft“ selbst ist der Richter und Kritiker, der, von dem stets unbefriedigten „Willen zur Erkenntniss“ veranlassten, Bewegungen des Intellects. Mag die Phantasie noch so kühn über alle Grenzen sich erheben! Das Nachdenken stösst doch immer wieder auf Grenzbegriffe — und der „alte Kant“ hat einen tiefen Blick in die Bedingungen alles Erkennens gethan, als er die Daseinssphäre, den Wirkungs-

kreis und die Grenzen unseres Intellects — durch Raum, Zeit und Causalität markirte.

Das möge auch den „Sprachphilosophen“ zur Belehrung dienen; wenn sie die Sprache als den „Schöpfer“ der Vernunft und die Wortbildung als die natürliche Schöpfungsgeschichte der Vernunft und ihrer Begriffe betrachtet wissen wollen. Es bedarf keiner langen Deductionen, um zu begreifen; dass die Wortbildung, als Mittel oder als „Medium“ der Begriffsbildung, selbst ein vorwiegend intellectueller Akt ist; und dass, ohne nothwendig bedingende, der Lautbildung zu Grunde liegende, Vorstellungen, als Inhalt und Bedingung aller Bedeutungslehre, aller Begriffsbildung, es durchaus unerfindlich wäre, woher auch „ein Begriff beim Worte sein“ müsste!

Wenn die Sprache schon die Vernunft „erschaffen“ würde; so wäre es durchaus unerfindlich: wie sich der Begriff an und in dem Worte bilden sollte; wie Nachlallen und Nachreden stattfinden können ohne eine vorausgehende begriffliche Thätigkeit und ohne alles vorausgesetzte Verständniss? Wenn die Sprachfähigkeit nichts anderes sein soll als die Fähigkeit des Ausstossens artikulirter Laute; dann müsste es mit Wunderdingen zugehen, wenn vernünftiges Reden, wenn ein Ausdruck von Gedanken, wenn begriffliche Thätigkeit — durch die Ausübung dieser Fähigkeit erst zu Stande kommen sollte. — Die Stimmbänder zur Urheimath der Vernunft zu machen; ist ein Gedanke, der vielleicht noch vermessener genannt werden darf als der Grundgedanke des Materialismus, der aus einem ungekannten, in allen wirklichen Verhältnissen unerfindlichen, aller Erkenntnissanlage entbehrenden, „Urstoff“ — die Vernunft eines Goethe oder eines Kant durch einen recht launigen und genialen Zufall (!) „zusammenwürfeln“ lässt.

Hat sich aber die Vernunft mit und an der Sprache entwickelt, wie wir dies (ontogenetisch) noch bei unseren Kindern beobachten; so muss ein Ursprüngliches dagewesen sein; sei es auch nur ein Bedürfniss, Vorstellungen (oder sei es auch nur Wahrnehmungen, Empfindungen), sich und Anderen verständlich auszudrücken. Dann ist aber auch das Sprechen, als Ausdruck eines Vorstellens, zuallererst von Erkenntnissthätigkeit ausgegangen und nicht umgekehrt!

§. 3. Es ist nicht meine Aufgabe (und auch gar nicht meine Absicht), eine Geschichte der Sprachentwickelung, eine Kritik der Sprachengeschichte oder eine Urgeschichte der Vernunft zu schreiben. Ich darf mir daher erlassen, auf die Einzelheiten einzugehen, welche die „Sprachphilosophie“ angeführt hat; um ihre Behauptung (die Sprache habe die Vernunft, die Worte hätten die Begriffe „geschaffen“) mit vermeintlichen „Beweisgründen“ zu belegen; mit Belegen, welche für den Sprachforscher in mancher Beziehung von grossem Interesse sind, aber der Lösung des Problems von dem „Entstehen“ der menschlichen Vernunft „durch die Sprache“ auch nicht um einen Schritt näher bringen. — Es ist auch eine wahre Sisyphusarbeit, vernünftige Rede zum erzeugenden Princip der Vernunft selbst machen zu wollen, da doch vernünftiges Sprechen, als vernünftige Thätigkeit, selbst Vernunft schon voraussetzt. Aus unvernünftiger Rede aber die Vernunft, aus dem Lallen eine mögliche Verbindung zwischen Worten und Begriffen, aus Worten, die mit den „Dingen“ nichts „gemein“ haben, aus „Luftbewegung“, aus Ätherschwingungen — Begriffe herleiten zu wollen; — das ist ein Unternehmen, dessen Beurtheilung einer kritischen Erkenntnisstheorie, welche mit wirklichen Verhältnissen und der „unmittelbaren Gewissheit“ der Bewusstseinszustände und des Vorstellens rechnet, gar nicht angehören würde; wenn es sich nicht darum handelte: in die Beurtheilung der Beziehung zwischen Worten und Dingen, Sprache und Vernunft, Sprechen und Denken, Reden und Begreifen, wenigstens einiges, wenn auch nur spärliches Licht zu bringen.

Es ist im Allgemeinen ganz richtig, zu sagen: dass sich

die Vernunft in, mit und an der Sprache entwickelt. Wir beobachten diesen Vorgang als Ontogenesis der Vernunft und der Sprache regelmässig an unseren Kindern; und schliessen (vermöge des Entwickelungsgesetzes) auf die Gesetzmässigkeit desselben Vorganges in der Phylogenesis. Wir schliessen hier von dem analogen Sein auf ein analoges Gewordensein, von dem Werden des Individuellen auf das Werden des Generellen. *De permultis seu (quatenus percipimus) — de omnibus singulis ad totum, de esse ad fieri, valere consequentiam puto....* Aber nirgends finden wir, dass Worte die Begriffe erst „erschaffen". Wir ersehen nur, dass die Begriffe sich mit und an den Worten entwickeln; dass Wortbildung und Begriffsbildung in bestimmten analogen Verhältnissen fortschreiten und parallel laufen.

Hier steckt der Knoten! Denn, wenngleich eine Mehrzahl von Begriffen der Regel nach auch eine Mehrzahl von verfügbaren (und mit Bewusstsein angewandten) Worten bedingt; so bedingt doch im umgekehrten Fall eine Mehrzahl von Worten noch lange und in den häufigsten Fällen gar keine Mehrzahl von Begriffen, Wortreichthum noch lange keinen Gedankenreichthum; wenngleich Reichthum an klaren und bestimmten Gedanken, an Vorstellungen, an Begriffen — in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle auch eine *copia verborum*, einen Reichthum an verfügbaren Worten, an Bezeichnungen für die Begriffe, mit sich bringt, bedingt, wo nicht wohl gar erst möglich macht oder geradezu verursacht.

Der Mensch denkt nicht, um seinen Worten einen Inhalt zu geben; sondern er spricht, um seinen Gedanken und Vorstellungen, seinen Begriffen, einen Ausdruck zu geben. Er denkt nicht, weil gewisse Bewegungen der Stimmbänder verstanden werden; sondern er wird und kann nur verstanden werden, — insoweit er auch dabei denkt und Viele oder alle Anderen dabei denken... Der Verstand muss doch da sein; ehe ein Verständniss des Wortes möglich oder irgend ein Laut verständlich wird. Ein Begreifendes muss doch da sein, das sich begreiflich machen will und — ohne welches es ganz und gar unerfindlich bleibt: wie aus einem Wort ein Begriff wird. Denn der Begriff ist selbst ein im Denken Begriffenes und ein Maass der Begreiflichkeit.

Es bedarf also gar keiner weitläufigen Kritik jener Abzweigung eines, das Begreifende aus dem Zubegreifenden ableitenden, Evolutionismus und einer, das ganze Wesen der Vernunft und die Wurzel aller Vernunft in die Sprache legenden „Sprachphilosophie"; um zu begreifen: dass ohne jede ursprüngliche Vernunftanlage, ohne Erkenntnisscapacität und ohne vorausgehende vernünftige Vorstellungen, die Entwickelung der menschlichen Sprache selbst ein pures Wunder und — die höchst merkwürdige Verknüpfung von Worten und Begriffen, (ein an sich schon sehr schwieriges Problem), der Höhepunkt aller Unbegreiflichkeit wäre. Drückt jeder Empfindungslaut (jeder Schrei etwa) schon ein Bedürfniss aus, dessen Eigenart immer und überall erkennen wollen — verlangen heisst: in das „Innere" eines ausser mir liegenden Dinges mich zu versetzen; so ist das Bedürfniss, sich Anderen verständlich, begreiflich zu machen, jedenfalls ein Bedürfniss „höherer Ordnung", ein Bedürfniss, das voraussetzt, dass Derjenige, der verstanden, begriffen sein will, selbst etwas versteht, begreift.

Dass das blosse Nachreden, das Nachahmen fremder Sprachweisen und Ausdrucksweisen — kein Begreifen mit sich bringt, keine begriffliche Thätigkeit bedeutet; ist eine Thatsache, welche weder von dem „Sprachphilosophen", noch von dem einfachen Verstand wenig gebildeter (oder verbildeter) und nüchtern denkender Menschen bezweifelt wird. Das Wort — „Gerade, wo Begriffe fehlen, stellt sich ein Wort zur rechten Stunde ein" — bedeutet nicht (wie die tiefsinnige Speculation hineininterpretirt hat) dass das Wort den Begriff erst erzeugt, möglich macht; sondern exemplificirt vielmehr und das oben Gesagte: dass mit dem Wort als articulirtem Laut noch

kein Begriff gegeben ist; d. h. dass Derjenige, der das Wort ausspricht, sehr wohl blosser Lautnachahmer und Nachsprecher sein kann, wie es deren zur Genüge in aller Welt gibt; — dass andererseits das menschliche Sprechen selbst schon ein Akt und Ausdruck einer Vernunftthätigkeit ist; insoweit es dem Bedürfniss entspringt, sich mitzutheilen, etwas verständlich, etwas begreiflich zu machen. Mittheilung kann aber nur statthaben; wo ein Mittheilbares, wo ein Mitzutheilendes da ist. Verständigung gibt es nur; wo Verstand da ist, wo selbst etwas verstanden wird. Begreiflichkeit ist nur möglich; wo etwas zu Begreifendes, etwas Vorgestelltes, wo eine Erkenntnissthätigkeit schon vorhanden ist.

Wenn nun dieses Verständniss selbst gar nicht oder in sehr geringem Maasse vorhanden wäre; wenn der Sprechende selbst keinen „Begriff" von einer Sache hat (wie man sagt) und seine Vorstellung eine unklare und verworrene ist; wenn das Mitzutheilende selbst fehlt (beziehungsweise unbestimmt, unklar, verworren ist) so wird sich zwar in ungezählten Fällen „ein Wort zur rechten Stunde" einstellen, weil ein Bedürfniss der Mittheilung oder gar der blossen Nachahmung vorhanden ist; aber die ausgesprochenen Worte werden ebensowenig dem Sprecher als dem Hörer zu einer grösseren Klarheit des Vorstellens oder zu bestimmten Begriffen verhelfen.

Dieser immer neuerdings erkannte Umstand: dass nicht schlechthin auch ein Begriff bei dem Worte sein muss und dass der Sprachschatz nur unter der bestimmten Voraussetzung einer gewissen vorhandenen Erkenntnisscapacität, eines gewissen Verhältnisses zwischen Verstand und Verständigungsbedürfniss, zwischen begrifflicher Thätigkeit und Bedürfniss nach Mittheilung und Begreiflichmachung, zugleich den Reichthum an Vorstellungen und Begriffen erhöhen wird; während alle *copia verborum*, ohne alle vorhandene Erkenntnisscapacität, das Wachsthum der Vernunft nicht fördert; während z. B. das Memoriren eines Lexikons einen wenig begabten oder bornirten Kopf niemals zu einem „Denker" mahnen wird.

§. 4. Es scheint also allerdings alle klare und bestimmte Erkenntniss eines Ausdrucks fähig und bedürftig zu sein; und zwar so, dass mit der Begriffsbildung die Wortbildung auf das Engste verknüpft und eine verstandesmässige Verbindung zwischen den Bildungsgesetzen von Bedeutung und Laut, von Vorstellung und Ausdrucksweise, von Wort und Begriff vorhanden ist. — Wie der Wille sich offenbart durch die That und nur aus der und durch die Bethätigung erkannt werden kann; so offenbart sich die Vernunft durch die Sprache und kann nur vermöge und in ihrer Verwirklichung, nur an und in ihrer Wirkung, in der Sprache und durch dieselbe, erkannt werden. Es ist aber ein *ὕστερον πρότερον* ohne Gleichen, den Willen durch die That, die Vernunft durch die Sprache entstehen, die Kraft durch die Wirkung erst „erschaffen" werden zu lassen.

Der vernünftige Inhalt, die verstandesmässige Bildung, die Verstandesgesetzmässigkeit, ist das Charakteristikon der menschlichen Sprache. Nur als Vermehrung eines vorhandenen Capitals kann dieselbe ein so wirksames Mittel zur Vermehrung und Vergrösserung dieses Capitals werden, als welches wir sie in ganzer Übereinstimmung mit den bedeutendsten Vertretern der „Sprachphilosophie" betrachtet wissen wollen.... Wer gehörte Worte nachahmt; wer blosse Schallsuccessionen percipirt und nachahmt; für den ist die Sprache kein Werkzeug und Mittel zur höheren Entwickelung des Intellects — und zwar ebensowenig — als derjenige, der die, ihm unverständlichen Zeichen eines, in einer ihm ganz fremden Sprache geschriebenen, Buches nachmalt, etwa um einen Gedanken dadurch reicher werden kann; es wäre denn, — dass er eine klarere Vorstellung von seinem „Nichtwissen" bekäme!

Diejenigen, welche die Wortbildung nicht für ein äusseres Mittel, für ein „Vehikel" der Begriffsbildung, sondern geradezu für das erzeugende Princip derselben

halten, rauben in der That dem menschlichen Sprechen sein höchstes Charakeristikon, und machen es zu einer blossen, nicht allzu erheblichen, Differenciirung der Papageiensprache. Damit aber hat es keine Gefahr! Wir wissen wohl, dass sich die Vernunft in und an der Sprache entwickelt; dass die Sprache ein Mittel für die Erinnerungsfähigkeit und die Bedingung für die Concentrirung und Constanz der Vorstellungscomplexe in Begriffen ist. Wir sind aber weit entfernt, uns einreden zu lassen; dass eine, von aller Erkenntnissthätigkeit unabhängige „Function" von Stimmorganen die verständliche Wortbildung veranlasst und diese wieder in erster Linie durch Mitwirkung der Erkenntnissanlagen oder gar ganz ohne eine solche zur Begriffsbildung geführt habe — und wie all die gar wunderlichen Paraphrasen des Bibelwortes „Im Anfang war das Wort!" sich in den Köpfen der absoluten „Sprachphilosophen" gestalten mögen.

Sprache ist ein Ausdruck der Erkenntnissthätigkeit. Der Ausdruck ist aber nichts Zweckloses, nichts Zufälliges, sondern ein sehr Zweckdienliches, ein Willkürliches, oder vielmehr ein Nothwendiges, ein aus einem Bedürfniss nothwendig Hervorgehendes.... Die Sprache selbst ist i. e. S. Mittheilung von Gedanken. Das Bedürfniss der Mittheilung bedingt in hervorragendem Maasse die Sprache. Für einen Ausdruck, für jedes Äussern, für jedes Mittheilen, für ein Bedürfniss nach Mittheilung, muss es aber einen Gegenstand geben. — Von Vorstellungen geht alles Mittheilungsbedürfniss aus. Nur der Verstand bedingt und ermöglicht eine Verständigung.

Der Intellect ist also keineswegs ein Erzeugniss der Sprache. Das Bewusstsein, das Vorstellen ist nichts Secundäres, sondern ein Primäres in Bezug auf alle Sprache. Der Inhalt jedes Wortes ist ein Geistiges, das nirgends in aller Welt körperlich existirt und nur auf Körperliches bezogen wird. Menschliches Sprechen setzt menschliches Vorstellen, setzt Erkenntnissthätigkeit, setzt Mittheilungsbedürfniss schon voraus. Wo in

aller Welt ist das, was den Inhalt eines Wortes ausmacht; wo in aller Welt die Bedeutung und die mögliche, willkürliche oder nothwendige Beziehung des Wortes auf ein Ding; wenn nicht im Intellect dessen, der es ausspricht? Um ein Wort nachzusprechen oder selbst nur nachzulallen, muss man es gehört haben. Es selbst erst zu bilden, setzt aber eigene Bildungsfähigkeit voraus. Etwas darunter zu verstehen, setzt schon Verstand voraus. Etwas damit ausdrücken zu wollen, setzt Mittheilungsbedürfniss, setzt ein Sich-Verständlichmachenwollen voraus. Etwas damit und dadurch zu begreifen, zu denken — und wäre es auch nur ein einzelner Eindruck —, setzt begriffliche Thätigkeit, setzt Denken, setzt Vernunft immer schon voraus.

„Geschrieben steht: „Im Anfang war das Wort!"
Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen.
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Dass deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der Alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft.
Doch auch, indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rath,
Und schreibe getrost: Im Anfang war die That!"

(Goethe, Faust I.)

Hier liegt der Knoten, den die Sprachphilosophen ganz übersehen oder durchhauen, statt seine Lösung zu versuchen. Weil eine Kraft nicht anders als durch ihre Wirkung erkennbar werden kann; weil die Vernunft nicht anders als an und in der Sprache sich ausdrücken kann; weil es keine andere Erkenntniss der Begriffsbildung als durch Wortbildung gibt; machen sie das Letzte zum Ersten, die Wirkungsweise zur Ursache, die Erscheinungsweise, an die unser Erkennen gebunden ist, zu einem „Ding an sich". Sie vergessen, dass kein Process

der Wortbildung sich vollzieht ohne Rücksicht auf Sinn und Bedeutung, ohne das Bedürfniss, eine bestimmte Vorstellung, einen Eindruck auszudrücken; dass selbst, die ersten Sprachversuche und kauderwelschen Wortbildungsanläufe der kleinen Kinder immer durch das Bedürfniss des Ausdrucks für bestimmte Vorstellungen, für bestimmte Gegenstände des Wahrnehmens, des Erkennens, bedingt sind; — dass die Wortbildungen der Kinder eben um des geringen Erkenntnisscapitals willen so armselig und unbehilflich sind; dass intellectuell niedrigstehende, wenig entwickelte Völker keine unentwickelte Sprache haben, weil ihnen etwa die nöthigen Sprachwerkzeuge fehlen, sondern weil die Armuth an Vorstellungen keinen reichen Sprachschatz erzeugen kann; weil bei einer niedrigen Stufe der Entwickelung des Intellects das Mittheilungsbedürfniss nicht zu gross sein kann; weil sie zu wenige Vorstellungen haben, um sich vielfältig mittheilen und verständigen zu können und zu wollen.

Ebensowenig als wir also die Wirkungsweise, die Erscheinungsweise einer Kraft zu ihrer eigenen Ursache machen und sagen: dass dieses oder jenes Phänomen die ihm zu Grunde liegende Kraft erst „geschaffen" hat; werden wir also die Sprache (als Wirkungsweise und Erscheinungsweise, als Ausdrucksweise unseres begrifflichen Denkens) zur Ursache und zum Ursprung des Denkens selbst machen können. Ganz anders ist es, wenn wir kritisch philosophiren und feststellen: dass wir ebensowenig von einer Begriffsbildung etwas erkennen und erfahren können, wenn sie uns nicht durch das Mittel der Wortbildung bekannt wird, als wir über den Willen etwas zu entscheiden vermögen, der in keiner Weise zum Ausdruck kommt oder zur That wird.... Das ist das Wahre an der Behauptung der neueren Sprachphilosophie. Erkennbar wird die Entwickelung und begriffliche Thätigkeit des Intellects nur in und an der Sprache. Gedanken, Vorstellungen, Begriffe haben

für uns nur einen realen und positiven Erkenntnisswerth, insoweit sie ausgesprochen oder niedergeschrieben werden; insoweit sie einen Ausdruck finden; sofern sie in die Erscheinung treten. Aber sagen: dass dieser Ausdruck erst die Vorstellungen und die Erkenntnissthätigkeit erzeugt, — ist eine Verirrung der speculirenden Vernunft wie irgend eine!

Ein Mittel, ein Werkzeug, ein „Vehikel", ein „Medium" für die Entwickelung der Vernunft ist die Sprache, eine Lebensbedingung für die Wirkungsweise und Entwickelung derselben. Sie erzeugt und erschafft sie aber ebensowenig als die Flügel oder der Schnabel den Vogel „erschaffen". Die Wortbildung selbst ist eine vernünftige, verstandesmässige Thätigkeit; ist eine Anwendung von Verstandesgesetzen auf die Succession und Zusammensetzung der Laute... Es war ein verdienstliches Werk der neueren Philosophirer, in der Nachfolge eines Hume und eines Kant, dem Menschen den Hochmuth seiner „Gottähnlichkeit" einmal auszukehren. — Aber seinen lebendigen Geist, seine Vernunft aus — weiss Wunder wie gewordenen — „Schallsuccessionen" hervorgehen zu lassen: das ist ein Unterfangen, das den Paradoxieen des dogmatischen Materialismus nichts nachgibt!

§. 5. „Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben.
Dann, hat er die Theile in seiner Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band.
Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie."

(Goethe, Faust I.)

Das ist es, was die Philosophirer immer und immer wieder auf die schiefe Ebene des „Absoluten" und des „Unbedingten" führt, und, ohne Rücksicht auf die Naturgesetze des Intellects, frisch drauf los räsonniren lässt. — Das lebendige Gebilde der Sprache aus vernünftiger Thätigkeit, das Wort als Ausdrucksweise und Mittheilungsart der Vorstellung, als Ausdruck und Erschei-

nungsweise des Begriffs, aus der Erkenntnissthätigkeit und einem ursprünglichen Verständigungsbedürfniss herzuleiten (wie es das einfache Denken Derjenigen thut, welche nicht mehr und nicht weniger als einen „gesunden Menschenverstand“ haben, den die abstracten und transcendenten Speculirer für keine geistige Potenz gehalten wissen wollen und der doch in einem gewissen Verwandtschaftsverhältniss zu gesunden Sinnen und einem gesunden Gehirn steht!) — ist nachgerade aus der Mode der Nachdenker gekommen, die sich, in ihren verschiedenen Verzweigungen, Methode nennt und über deren festgeglaubte oder doch hitzig verfochtene „alleinige Richtigkeit“ in jedem einzelnen (von allen anderen mehr oder weniger verschiedenen) Fall ein J. J. Rousseau in seiner ätzenden Kritik der „Systemwuth“ vergeblich Klage geführt hat. — Gewiss ist es eine der müssigsten Fragen: in welcher Weise, wo, wann und wozu etwa zuerst aus der Vorstellung und dem Mittheilungsbedürfniss das gesprochene Wort hervorgegangen oder erschaffen worden sei?

Diese Speculationen über einen Vorgang, der in einer unersichtlichen Urzeit und auf eine, aller wahrhaft empirischen Forschung unzugängliche Weise stattgefunden haben soll; gehört gar nicht in den Rahmen unserer Untersuchung, deren Gegenstand sich darauf beschränken muss, die Thatsächlichkeit constanter Beziehungen zwischen Sprache und Vernunft, Vorstellung und Ausdruck, Begriffen und Worten, Worten und Dingen, zumindest in einiger Hinsicht zu untersuchen; vornehmlich aber der unverwindbaren Speculationssucht des Intellects auch in diesen Fragen gewisse Grenzen zu setzen — durch den Hinweis auf die Denkgesetze, die seine Naturgesetze sind, und durch die psychologische Untersuchung einer allgemeinen, einheitlichen, normalen Erkenntnisscapacität, die dem Versuch einer Kritik der Natur des menschlichen Intellects gleichkommt.

Wir haben gesehen, dass eine beständige und stetige Beziehung stattfindet zwischen den angeführten

Begriffen; dass die Einen das Innere, das Ursächliche, die Anderen das Äussere, die Wirkungsweise, darstellen; und dass sie im erkennenden Subject an einander gebunden, mit einander verknüpft sind. In diesem Verhältniss stehen Vernunft und Sprache, Vorstellung und Ausdrucksweise, Begriff und Wort, Begriffsbildung und Wortbildung, die zusammen die Erkenntnisscapacität des Subjectes vergrössern; und welche schliesslich nach Innen als Entwickelung des Intellects selbst, nach Aussen als Entwickelung der vernünftigen Ausdrucksweise, als Sprache, sich darstellen.

Dass eine Verknüpfung zwischen ihnen statt hat, das ist über alle Zweifel erhaben. Sie stehen in einer stetigen Beziehung, in einem ursächlichen Zusammenhang für unser Erkennen — wie alles Geschehen. Ein Idiot wird freilich kein Wortbildner; aber ein gedankenloser Schwätzer ebensowenig ein Begriffsbildner werden. — Dass eine Verknüpfung besteht zwischen Worten und Dingen, zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten; das bezweifeln wir nicht. Darauf beruht die unbezweifelte Verständlichkeit alles menschlichen Sprechens. Deshalb ist Sprechen selbst vernünftige, verstandesmässige Thätigkeit. Es ist selbst Mittheilung der Vorstellungen durch Zeichen, welche mit Zuverlässigkeit und nothwendig auf das Bezeichnete, das Vorgestellte, bezogen werden.

Wie also diese Verknüpfung stattfindet? Das ergründen wir ebensowenig, als wir wissen: wie und warum Ursache und Wirkung einander, abgesehen von unserer „Verknüpfungsweise“ derselben, bedingen? Das „Dass“ und das „Wo“ wissen wir Alle. Wo? — Im Intellect, in unserem Denken.

Ertheilen wir Schopenhauer das Wort, der sich über die gleiche Frage folgendermaassen ausspricht.... „Offenbar ist die Rede, als Gegenstand unserer Erfahrung, nichts anderes als ein sehr vollkommener Telegraph, der willkürlich Zeichen mit grösster Schnelligkeit und feinster Nuancirung mittheilt. Was bedeuten eben diese Zeichen,

wie geschieht ihre Auslegung? Übersetzen wir etwa, während der Andere spricht, sogleich seine Rede in Bilder der Phantasie, die blitzschnell an uns vorüberfliegen und sich bewegen, verketten, umgestalten und ausmalen, gemäss den hinzuströmenden Worten und deren grammatischen Flexionen? Welch' ein Tumult wäre dann in unserem Kopfe während des Anhörens einer Rede oder des Lesens eines Buches! So geschieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und bestimmt aufgefasst, ohne dass in der Regel sich Phantasmen einmengten. Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, sich in ihrem Gebiete hält; und was sie mittheilt und empfängt, sind abstracte Begriffe (nicht anschauliche Vorstellungen), welche ein- für allemal gebildet und, verhältnissmässig in geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objecte der wirklichen Welt befassen, enthalten und vertreten. So ist die Sprache, wie jede andere Erscheinung, die wir der Vernunft zuschreiben, und wie Alles, was den Menschen vom Thier auszeichnet, durch dieses Eine und Einfache als seine Quelle zu erklären: die Begriffe, die abstracten, nicht anschaulichen, allgemeinen, nicht in Zeit und Raum individuellen Vorstellungen."

Es sind aber diese „Begriffe" Gedankendinge, die einzigen Formen, in welchen alle „Dinge" der empirischen Realität Gegenstände unseres Denkens werden können.... Wie dies geschehe und warum die Erkenntnissweise unseres Intellectes an diese „Gedankendinge" gebunden sei? Warum die anschauliche Erkenntniss nicht der höchste und einzige Maassstab alles Begreifens für uns sei? Warum wir überhaupt denken? Wie wir dazu kommen, aus wirklichen Dingen, aus Gegenständen unmittelbarer Wahrnehmung — Gedankendinge, Begriffe, zu machen, und mit Hilfe dieser die wirklichen Dinge aus ihren Bedingungen begreifen zu wollen und zu können?... Das sind müssige Fragen, deren noch müssigere und aller Begründung entbehrende Beantwortungen uns den Beweis liefern: dass die Sprache nicht

nur das Mittel ist zum Gebrauch, sondern auch zum Missbrauch der Vernunft; dass sich nicht nur ihre Erkenntnissthätigkeit, sondern auch ihre Ausschreitungen und Übergriffe über die Grenzen alles Daseins und Erkennens hinaus, an und in den Formen der Sprache vollziehen.

Was daraus wird, wenn man aus der Sprache die Vernunft erst entstehen, und aus Wortbildungen die Begriffsbildungen, aus blossen Nachreden und Wiederholungen gehörter, aber nicht begriffener Worte — Erkenntnisse hervorgehen lassen, Wahrheiten deduciren will; wenn man (statt einzusehen, dass wir nur des „Dass" einer nothwendigen Verknüpfung zwischen Worten und Dingen, Lauten und Begriffen, gewiss werden können; auf das „Was?" und „Wo?" aber keine andere Antwort haben als die Thatsache unserer Erkenntnissthätigkeit, unserer Vernunft;) das „Wie?" jener nothwendigen Verknüpfung, den „Urgrund" der Ursächlichkeit des Geschehens gefunden zu haben wähnt; — das exemplificirt der sinnverwirrende Gallimathias, der auf dem Wege der abstracten und transcendenten Speculirerei (und so mancher „genialer" Hypothesen) producirt wird — und auf dem Gebiet der „Sprachphilosophie" mehr als auf vielen Anderen. Als Warnung für alle Nachdenker wären solchen abstracten, im Wahn eminenter Wissenschaftlichkeit oder gar einer „exacten Naturwissenschaftlichkeit" befangenen, Speculirern, die Worte des Mephisto mit auf den Weg zu geben.

„Am besten haltet euch an Worte!
Dann geht ihr durch die sichre Pforte
Zum Tempel der Gewissheit ein.
— — — — — — — — — — — — — —
Mit Worten lässt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten.
An Worte lässt sich trefflich glauben.
Von einem Wort lässt sich kein Jota rauben."

Und jenes andere sehr beherzigungswerthe Avis aux philosophes!

„Habt ihr von Gott, der Welt und was sich drin bewegt,
Vom Menschen, was sich ihm im Kopf und Herzen regt,
Definitionen nicht mit grosser Kraft gegeben,
Mit frecher Stirne, kühner Brust?
Und wollt ihr recht ins Innre gehen,
Habt ihr davon — ihr müsst es grad' gestehen —
So viel als von Herrn Schwerdtleins Tod gewusst?"

X. Untersuchung der Bedingungen und Grenzen unseres Erkennens.

§. 1. Gibt es überhaupt ein zuverlässiges und gewisses Erkennen? Gibt es eine Gewissheit für unser Denken? Was ist Wahrheit?... Das sind die Fragen, auf welche der Skepticismus immer wieder zurückkommt. Dies das Armuthszeugniss, das sich der, an seiner eigenen Grösse verzweifelnde, Menschengeist immer wieder ausstellt! Dies das niederdrückende Gegengewicht der „hohen Meinung, womit der Geist sich selbst umfängt." — Was ist Wahrheit?... Ist Wahrheit die Einsicht: dass unser Denken eine Macht ist, die uns eindringen lässt in das Verständniss des Zusammenhangs der Erscheinungen, die sich „an unsere Seele" drängen, die uns ein Ganzes schaffen lässt aus einzelnen Eindrücken und Empfindungen, die uns ein „Weltbild" gestalten lässt aus der Vielheit und unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen? Ist Wahrheit ein Wissen dessen: dass wir wissen; ein Erkennen dessen, dass wir erkennen; eine Gewissheit dessen, dass es Dinge ausser uns gibt, dass und wie dieselben zusammenhängen und in bestimmten Verbindungen auf uns wirken, und Rückwirkungen von uns empfangen?... Oder ist das die Wahrheit: dass wir wissen, — dass wir „nichts wissen können"; dass wir einsehen, dass wir nichts begreifen können; dass wir Bilder gestalten in uns und aus uns, ohne irgend eine Gewähr dafür zu haben: ob und was dieselben ausser uns sein möchten?... Die uralten Zweifel werden

immer wieder rege. Die oft gebannten Geister werden immer wieder entfesselt und führen Stoss um Stoss gegen unsere Zuversicht, gegen unseren Wissensdünkel und unseren Hochmuth, welcher die Natur zu ergründen glaubt, und sich immer wieder vor neue Räthsel, vor neue Wunder gestellt sieht.

Je unmittelbarer, je ununterbrochener und stetiger die Wechselwirkung zwischen dem erkennenden Subject und den Erscheinungscomplexen ausser ihm ist; je mehr die Erkenntnissthätigkeit aus auf einander folgenden Wahrnehmungen und sich an einander reihenden Bewusstseinszuständen besteht; desto weniger bleibt Raum für den Zweifel. Der Zweifel ist eine Frucht des Nachdenkens, des Denkens über das Sein der Dinge und des Denkens über das Denken der Dinge selbst.

Die Wahrnehmung selbst, der augenblickliche Bewusstseinszustand ist etwas unmittelbar Gewisses. Das Empfinden ist eine Thatsache. — Der Zweifel ist immer eine Frage. Wer sieht oder hört, der empfindet, nimmt wahr, nimmt etwas für wahr, — ohne erst viel zu fragen. Aber wer nachdenkt, wer erkennen will; der frägt. Der Zweifel ist eine Frage — und jede Frage schliesst einen Zweifel ein; sonst wäre sie keine Frage. Wer begreift, der beantwortet eine Frage. Das Begreifen selbst ist kein Fragen mehr, sondern ein Beantworten. Mit Fragestellungen beginnt alles Denken. Nachdenken heisst i. e. S. sich selbst Fragen stellen.

Das Begreifen ist keine Sache der Wahrnehmung. Begriffe sind keine Wahrnehmungen. Wer wahrnimmt, der zweifelt nicht; denn er hält für wahr, was er wahrnimmt. Wahrnehmungen sind Bewusstseinszustände, die jede Frage und jeden Zweifel ausschliessen, die unmittelbar gewiss sind. Wer Wahrnehmungen begreifen will, wer über sie nachzudenken beginnt, der zweifelt schon, der frägt. Alle begriffliche Thätigkeit beginnt mit Fragen. Jedes Nachdenken beginnt mit Zweifeln. Wer einer Sache gewiss ist; wer von einer Sache von vorneherein fest über-

zeugt ist; der nimmt sie für wahr, „als wenn er sie sähe“ — ohne erst über sie tiefer nachzudenken. Wer nachdenkt; der will ein noch Unbegriffenes begreifen; der stellt sich eine Frage, für welche er die Antwort sucht.

Alles Begreifen ist ein Beantworten selbstgestellter Fragen. Wer begreift, der zweifelt nicht mehr. Das Begriffene ist über jeden Zweifel erhaben und steht ausser und über jeder Frage. Wer erst begreifen will, der zweifelt noch und frägt; und wer noch zweifelt, will erst begreifen... Alles Nachdenken ist ein Erkennenwollen — in Bezug auf den ursächlichen Zusammenhang der Dinge, ist ein Begreifenwollen. Je mehr, je tiefer, je gründlicher man nachdenkt; desto mehr, desto bestimmter, desto gründlicher will man jene Ursachen erkennen, d. i. eben: begreifen.

Nachdenken ist kein blosser Zustand, keine Passivität, sondern selbst eine Willensbethätigung. Was ich als Erkenntnisstrieb bezeichnet habe, ist in der Ausübung, ist, als Wirkendes, nichts Anderes als das Nachdenken über die Ursachen der Erscheinungen. — Was ich Erkenntnisscapacität nannte, ist die mehr oder minder entwickelte Anlage, das grössere oder geringere Maass von Fähigkeit für die begriffliche Thätigkeit, für die Erforschung des ursächlichen Zusammenhanges. — Je grösser der Erkenntnisstrieb; desto grösser das Verlangen nach dem Begreifen der Dinge; desto grösser das Erkennenwollen bezüglich ihrer Ursachen; desto häufiger, desto eifriger, desto tiefer das Nachdenken. Je grösser die Erkenntnisscapacität; desto grösser die Befähigung zur begrifflichen Thätigkeit; desto gründlicher, desto leichter, desto erfolgreicher das Nachdenken über die Ursachen und Bedingungen; desto leichter, desto zuverlässiger das Begreifen derselben.

Es ist klar, dass diese Eigenschaften sich nirgends ganz trennen und streng gesondert untersuchen lassen. Dem Intellect gehören sie an. Dieser aber ist ein Einheitliches, ein Ganzes; so sehr auch die früheren Philosophirer bemüht waren, ihn in sehr verschiedenartige „höhere und niedere Vermögen“ (und von einander ganz unabhängige Thätigkeiten) zu zerstückeln und zu zerreissen. Die „Einheit des Selbstbewusstseins“ aufzuheben, die Einheitlichkeit des Intellectes zu widerlegen, ist ihnen niemals gelungen. Denn es ist immer ein Wesen, dem alle diese einzelnen, anscheinend selbständigen, „Vermögen“ zugeschrieben und im grösseren oder geringeren Maasse zuerkannt werden. Dieses ist aber nur ein Einheitliches, ein Ganzes; indem es sich in allem Wechsel der Bewusstseinszustände als Eines und Dasselbe, als ein „Selbst“, als „Ich“, fühlt und weiss.

Die unmittelbare Gewissheit der „Einheit des Bewusstseins“ schliesst die Gewissheit der Einheitlichkeit des Intellectes ein, der nichts anderes ist, als — das ganze Bewusstsein selbst, dessen Äusserungen, dessen Wirkungen, dessen Attribute alle die „höheren“ und „niederen“ Vermögen, alle die verschiedenen Sinne, Fähigkeiten, Anlagen, sind. — Es liegt daher nich ganz fern, den Erkenntnisstrieb mehr im quantitativen Sinne, die Erkenntnisscapacität im qualitativen Sinne, für den Ausdruck einer und derselben Anlage; u. z. jenen für den Umfang und die Grösse der ursprünglichen Anlage, diese für die Folge von Differenciirungsvorgängen, für das Product der höheren Differenciirung zu erklären. Ohne uns jedoch auf eine Verfolgung dieser, immerhin recht vagen, wenngleich beliebten, Muthmaassung einzulassen, (welche in letzter Linie zu einer Hypothese über das „Wesen“ der Quantität und Qualität führen könnte, zu deren Aufstellung uns im Augenblick noch der Muth einer, durch zureichende Beweisgründe gefestigten Überzeugung fehlt); können wir doch schon hier zu dem Schlusse kommen: dass die Bedeutung und der Erfolg aller begrifflichen Thätigkeit im Wesentlichen von dem Verhältniss zwischen Erkenntnisstrieb und Erkenntnisscapacität abhängen möchte.

Je grösser nämlich — bei grossem Erkenntnisstrieb — die Erkenntnisscapacität; desto zuverlässiger,

desto werthvoller und bestimmter müsste das Resultat der begrifflichen Thätigkeit sein. — Je geringer aber die Erkenntnisscapacität in Bezug auf die vorausgesetzte (erhebliche) Grösse des Erkenntnisstriebes; desto geringer, desto unbedeutender und unbestimmter müsste folgerichtig auch das Verständniss, das Begreifen, (im einzelnen Fall) sein.

Es ist dies ein Satz, der ebensowohl für das Individuum als für die Gattung, ebensowohl für den einzelnen Nachdenker als für das *menschliche Denken* überhaupt, auf wichtige Folgen hinaussieht. Es sind dadurch unserem Begreifen und unserem Wissenkönnen seine engen Schranken und Grenzen gezogen. Unserem Wissenkönnen! Wir können naturgemäss nichts wissen von Dingen, die wir auf keinerlei Weise erkennen können. Das ist eine Tautologie. Sie ist aber deshalb nicht überflüssig, weil gar viele Philosophirer unseren Intellect gerade das Unmögliche haben wissen lassen wollen.

§. 2. Was ist Wahrheit? ... Wir halten Vieles für wahr und erklären so Manches für „unumstössliche Wahrheit"; und — es ist wunderlich zu berichten — wir halten doch immer daran fest, dass es nur eine einzige Wahrheit gebe. Es gibt eben Fragen, auf welche eine gleichartige, bestimmte, unveränderliche Antwort zu geben, die Menschen sich nicht entschliessen wollen oder gar nicht können. (Und die Philosophirer gar! Diese sind wie die Ärzte. Wenn auch ein und dasselbe Recept Allen richtig und zulässig dünken möchte; so muss doch zum Mindesten hier ein Wörtchen und dort ein Mittelchen geändert, hier etwas hinzugethan und dort etwas weggenommen und durch ein anderes ersetzt werden).

Zu diesen Fragen gehören alle letzten und höchsten „Gedankendinge", welche immer von Neuem definirt werden, und deren Definitionen man eben *selon la manière de voir* freiesten Spielraum lässt; ohne jedoch davon

lassen zu wollen: dass die „Wahrheit" eine einzige sei für Alle! Es geht ihr eben wie dem „Gottesbegriff", der immer und immer wieder anders definirt wird, und den schliesslich ein jeder „nach seiner eigenen Façon" definiren will und soll. Auch da hiess es und heisst es ja immer: es gebe nur einen Gott und Gott sei einzig. Und doch nennt ihn jede Zunge anders! Doch möchte jeder ihm andere Eigenschaften (Attribute) beilegen!

Was ist Wahrheit? Was ist das Leben? Was ist die Liebe? Was ist Gott? ... Es sind der Fragen noch viele, auf welche es keine einzige, keine allgemein giltige und bestimmte Antwort gibt. Ja selbst Fragen der Wissenschaft, welche man gewöhnlich, ohne jede skeptische Regung, für beantwortet hält! Sind sie auch wirklich einhellig beantwortet und begriffen — oder gibt es eine allgemein giltige, anerkannte Antwort auf dieselben?

Was ist Wärme, Licht, Electricität, Magnetismus? ... „Bewegung!" sagt man uns. Angenommen! — Was ist aber Bewegung? ... „Bewegung ist Kraft", sagen manche. Es sei dem so! Was ist aber Kraft? ... „Nichts leichter als das!" sagen die Einen. „Kraft ist die Wirkungsweise der Materie!" Gut denn! Was ist aber Materie? Was ist Wirkung? ... „Kraft ist selbst Bewegung!" sagen Andere, auf die Macht des Widerspruchs vertrauend. — Was ist Bewegung? „Bewegung ist die Wirkung, die Bethätigung eines Empfindenden" ... Wir wissen zwar nicht, was Wirkung und Bethätigung ist — doch ja! Denn auch sie werden empfunden; — also sind sie „das Empfundene"! ... Was ist Empfinden? „Empfinden ist selbst Bewegung und entsteht aus der Bewegung!" sagen die Einen ... „Bewegung entspringt selbst aus Empfindung, denn sie wird empfunden!" sagen die Anderen ...

Und andere Stimmen rufen dazwischen. Jede gibt ihren Text dazu. Die babylonische Sprachenverwirrung des biblischen Mythus ist fertig. Die unentwirrbare Begriffsverwirrung der abstracten und transcendenten

philosophischen Speculirerei nimmt ihren Anfang — und kein Ende!

Fürwahr sie dauert lange genug und — Jeder trägt seinen Theil dazu bei! Auch das „Scherflein der Wittwe“ ist hier willkommen. Je höher die Wogen der Begriffsverwirrung gehen; desto tiefer glauben sie in den „Urgrund alles Seins“ eingedrungen zu sein; desto gewisser glauben sie den „letzten Grund“ des Denkens und Seins gefunden zu haben! Das *Εὕρηκα* ertönt von allen Seiten. Jeder will und möchte die „letzten Räthsel“ alles Denkens und Daseins gelöst haben. Jeder präsentirt sein (unfehlbar gewisses!) „weltschöpferisches“ Princip. Sie fassen es alle anders auf. Sie benennen es alle verschieden. Ein jeder in seiner Sprache! Natur — Geist — Logos — Ich — Gott — Welt — immanente Unvernunft — transcendenten Unverstand — das „Unbewusste“ — Bewegung — Empfindung — Materie — Kraft — Atom — Wille zum Leben — Urwille — u. s. f. u. s. f. . . .

Jeder denkt es eben mit seinen Gedanken. Jeder begreift es angeblich und will es begreiflich machen „mit trefflichen pragmatischen Maximen wie sie den Puppen wohl im Munde ziemen!“ Sie haben Alle ihre höchsteigene „absolute Position“ und benennen sie — ein „jegliches nach seiner Weise.“ Die Weltschöpfungsakte „auf dem Papier“ wiederholen und häufen sich. Die „Zuschauer“ und competenten Zeugen des Weltschöpfungsaktes erstehen in grosser Menge aus der Drachensaat des „Absoluten“, des „Unbedingten“, des All-Einen! Sie halten dieses X und jenes Y für den „Urgrund“ alles Seins und alles Denkens. Als hätten sie es selbst jemals wahrgenommen und jemals begriffen! Und haben sie doch von alledem auch nur soviel — als Faust „von Hrn. Schwerdtleins Tod gewusst?!“

„Das ist eben der Fluch der bösen That!“ Wer einmal von allem W a h r n e h m b a r e n abstrahirt, der hält bald alles für wahr, was ihm in sein System (oder in den Kram) passt. Wer von allem B e d i n g t e n — a b s t r a h i r t, dem ist das Finden des „U n b e d i n g t e n“ ein Kinderspiel! Wer von allen B e d i n g u n g e n und M ö g l i c h k e i t e n des Begreifens a b s t r a h i r t; wer von aller B e g r e i f l i c h k e i t, im a n t h r o p o l o g i s c h e n Sinne, a b s i e h t; der begreift gar bald Alles. Dem ist nichts mehr unbegreiflich — in seinem Allwissenheitswahn! Er meint, dass das „Unbegreifliche“ und das „Unbeschreibliche“, wenn es nur einmal „gethan“ ist, — auch für i h n erkennbar, begreiflich, beweisbar sein müsse und könne!. . . Was ficht i h n, (der von den zeitlichen und räumlichen Verhältnissen aller wahrnehmbaren Dinge a b s t r a h i r t), die einzige M ö g l i c h k e i t und Naturnothwendigkeit der zeitlichen und räumlichen W a h r n e h m u n g e n unseres (und wohl auch seines) menschlichen Intellectes an? Was hindert i h n, das „Unbedingte“ zu finden und das „Unbegreifliche“ zu „begreifen“, da er kein Gesetz der b e s t i m m e n d e n B e d i n g u n g e n kennt noch anerkennen m a g; da er einmal „vorderhand“ und „zum Behufe“ seiner abstracten Speculation davon „a b s e h e n“ will: dass wir überall n i c h t s anders als unter bestimmten Bedingungen daseiend und wirkend erkennen; dass dort, wo wir aufhören, aus B e d i n g u n g e n, aus Ursachen, eine Wirkung zu b e g r e i f e n, nicht etwa die Ursächlichkeit des Geschehens überhaupt aufhört, sondern eben nur u n s e r Wissen und u n s e r B e g r e i f e n k ö n n e n zu Ende ist; dass in solchem Falle eben dem E r k e n n t n i s s t r i e b e keine oder keine zureichende E r k e n n t n i s s c a p a c i t ä t mehr entspricht?!. . .

Wenn Jemand, in irgend einem einzelnen Fall, einen Vorgang oder einen wissenschaftlichen Satz nicht begreift; so sind wir immer gleich bereit, nicht etwa den V o r g a n g selbst für „absolut“ unbegreiflich und den Satz für unbegründbar zu halten; sondern wir zeihen den Erkennenwollenden der U n w i s s e n h e i t oder des Mangels an Verständniss und Erkenntnissfähigkeit. Wir sind immer bereit und fühlen uns berechtigt, die Schuld auf die Mangelhaftigkeit seiner Kenntnisse und seines Unterrichtes in Bezug auf den fraglichen Gegenstand zu schieben; nicht

aber diesen selbst für unbegründet oder für ein letztes „Urprincip“ zu halten, das weiter keiner Erklärung mehr bedürfte. ... Wo es aber an viel grössere Fragen und an die Erklärung der grössten Dinge geht; da sind wir leicht bereit, nicht unserer eigenen Unwissenheit, sondern den Dingen die Schuld zuzuschieben; nicht mehr die eigene Erkenntnisscapacität für nicht zureichend zu halten; sondern die Ohnmacht derselben dadurch zu paralysiren und zu beschönigen, dass wir nicht unsere letzte verbürgte (und aus den gegebenen Verhältnissen geschöpfte) Erkenntniss, sondern diese Verhältnisse selbst, für das Letzte, das Einfachste, für ein „Urprincip“ halten — das nicht etwa nur von uns, sondern überhaupt „ganz und gar“ nicht mehr begründet werden kann.

So weit wäre Alles ganz gut; insoweit wir dadurch dem Regress eine gewisse unübersteigliche Schranke stellen und eine letzte Grenze für unser Erkennen markiren. Ganz anders aber gestaltet sich das Verhältniss, wenn wir nun das Letzte im Regress unseres Erkennens — zum Ersten und Ursprünglichsten, kurz, zum „schöpferischen Princip“, für den Progress des Werdens und — ein „weltschöpferisches Princip“ aus dem *asylum ignorantiae* machen; um aus Dem, was wir nicht mehr begreifen, nunmehr — auf das Klarste und Bestimmteste — alles Andere begreifen und begreiflich machen zu wollen! ... Noch viel ärger aber wird es, wenn wir uns nicht begnügen, bei dem Thatsächlichen stehen zu bleiben; sondern überdies von allen wirklichen Verhältnissen, von allen wahrgenommenen Erscheinungscomplexen und allen begriffenen (bedingten) Positionen abstrahiren und irgend eine „höchste Abstraction“ zum obersten Princip, zum „Schöpfer“ alles Seins, alles Werdens und Denkens machen — und diesem *deus ex machina* (s. *ex machinatione nostra*) einen Namen geben, der dann das Unerklärte angeblich erklärlich machen soll.

Solche landläufige *dii ex machina* sind: Materie, Spiritus, Logos, Ideen, Realen, Urmonade, Uratome u. dgl. m. ... und die ganze alte Garde der verschiedenen „*Ismi*“ der Philosophie — mit Ausnahme des Kriticismus, der der blosse Beobachter und Richter dieser Weltschöpfer aus „letzten Abstractionen“ ist.

„Doch muss ich solche Künste loben,
Die schöpferisch in einer Nacht,
Zugleich von unten und von oben,
Dies Berggebäu zu Stand gebracht.“
(Goethe, Faust II.)

§. 3. Die „Thatsache des Bewusstseins“ ist zu allererst und zu allerletzt doch der Grund und die Bedingung alles Erkennens, alles Begreifens, alles Wissenkönnens. Das Gerede mancher Speculirer, dass dieses „Bewusstsein“ selbst erst eine „Folge von Processen und Functionen“ sei, welche wir „Erkennen“ heissen, läuft auf dasselbe hinaus wie die Behauptung: dass durch das Sehen erst ein Sehorgan geschaffen, durch das Schauen erst ein Auge hervorgebracht, durch die Sprache erst eine Erkenntnissthätigkeit geschaffen werde. Das sind billige Speculationen auf Kosten der Thatsächlichkeit des Bewusstseins — deren wir so sicher sind; dass es uns wenig anficht, wenn man uns unsere Erkenntnissthätigkeit, unseren Intellect, unser Bewusstsein, hinwegdemonstrirt, um dasselbe erst aus irgend einem einzelnen Bewusstseinszustand, aus einer speciellen Erkenntnissthätigkeit, hervorgehen zu lassen!

Unser Erkennen hat auch seine Bedingungen. Es gibt kein unbedingtes Erkennen; u. z. ebensowenig als es ein unbedingtes Sein für uns gibt. Alle Wahrnehmung ist auf bestimmte Verhältnisse, alles Begreifen auf ein Erkennen aus Ursachen und Bedingungen beschränkt. Auch unser Intellect steht nicht ausser oder über der Natur (welcher er Gesetze gibt oder deren Gesetze er, richtiger gesagt, erkennt und formulirt, und welchen er selbst

in letzter Instanz als unterworfen erscheint); insoweit seine Wirkungsweise im erkennenden Subject auf die, gesetzmässig in bestimmten Verhältnissen und unter bestimmenden Bedingungen bestehenden Erscheinungscomplexe, d. h. auf das Wahrnehmen und Begreifen derselben gerichtet ist.... Unsere ganze anschauliche Erkenntnissweise ist auf zeitliche und räumliche Verhältnisse der Dinge gerichtet und angewiesen. Nur in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen werden wir irgend welche Verhältnisse irgendwie gewahr. Nur als durch andere bedingt und wieder als andere bedingend erkennen wir in bestimmten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen alle Dinge ausser uns.

Für unsere „Erkenntnissweise" ist jedes Ding, jedes wirkliche Ding — ein Bedingtes und zugleich ein Bedingendes. — Auch das ist ein Satz, der nothwendig aus dem Fundamentalgesetz der Relation folgt. Bedingen und Bedingtsein = ein (wirkliches, für uns erkennbares) Ding sein. — Das ist keine blosse Lautverwandtschaft. Das ist nur einer der vielen Belege für die nothwendige Beziehung von Wortbildung und Begriffsbildung.

Ein Wirkliches, ein empirisch Reales, ein für unseren Intellect Erkennbares, ein Ding als Gegenstand unseres Erkennens sein — heisst: Bedingtsein, — heisst: unter dem Causalgesetz stehen, — heisst: unter dem Gesetz der bestimmten Verhältnisse stehen; d. h. in bestimmten zeitlichen und räumlichen Verhältnissen wahrnehmbar, aus bestimmenden Bedingungen begreiflich sein.

A, B, C... stehen als wirkliche Dinge, als Gegenstände unseres Erkennens, als empirisch reale Dinge, unter einander in bestimmten Verhältnissen und bedingen sich gegenseitig, nach Maassgabe dieser Verhältnisse; u. z. so, dass etwa A : B = Bedingung: Bedingtes, und wieder B : C = Bedingung: Bedingtes ... u. s. f., sein kann.

Die, in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen stehenden, einander wechselseitig bedingenden, im Causalnexus stehenden Dinge — sind die Gegenstände unseres sinnlichen Erkennens; diejenigen, die wir, vermöge der Gesetze unserer Organisation, (so und nicht anders) erkennen, nur so und nicht anders begreifen können. Die empirische „Erscheinungsweise" der Dinge in Raum und Zeit und ihr Zusammenhang nach „unserer Verknüpfungsweise" von Ursache und Wirkung bilden die Gegenstände unseres Erkennens.

Diese allein für uns erkennbaren Dinge sind, für unser Wissen und Erkennen die wirklichen Dinge. Die, in Verhältnissen der Zeit und des Raumes stehende Welt der im Causalzusammenhang stehenden Dinge bildet die empirische Realität. Das ist unsere erkennbare, unsere wirkliche Welt. Ob und was etwa darüber oder dahinter liegt oder nicht liegt? Das mag uns wenig kümmern; zumal da wir doch nichts davon zu erkennen, nichts davon wahrzunehmen und zu begreifen vermöchten!

Wir ertappen uns und andere immer wieder auf dem Unterfangen, von diesen Bedingungen einmal „abzusehen", von den wirklichen Gegenständen, von der „empirischen Realität", als Gegenstand unseres Erkennens, und von der naturgemässen „Art und Weise" dieses Erkennens zu „abstrahiren"; um aus dem „Unbedingten", das nach der obigen Worterklärung ein „Unding" ist, alles Bedingte „hervorgehen" zu lassen; um also aus etwas, was selbst nirgends räumlich und zeitlich existirt, was selbst nirgends ein „Correlat" in der Wirklichkeit hat, alles räumlich und zeitlich Existirende, alles Wirkliche hervorgehen zu lassen! Das Unwirkliche soll das Wirkliche, das Unbedingte das Bedingte, das Irrationale das Rationale, ein Ewiges das Zeitliche, ein Unendliches das Endliche, ein Einziges das Unzählige erzeugt haben! Aber wie? Das ist die Frage! Und die Antwort? — *The rest is silence!* ...

Da geht den kühnen „Weltschöpfern" die Weisheit

aus! Sie merken nicht, dass sie aus absoluten Negationen absolute Positionen, aus einem unerkennbaren Unbekannten die Menge des Bekannten hervorgehen lassen. Sie bedenken nicht, dass die Negation erst gedacht und denkbar ist durch die Position; dass Negation und Position Verhältnissbegriffe κατ' ἐξοχήν sind; dass ein „Unbedingtes“ nur zu Stande kommt durch die begriffliche Thätigkeit der Abstraction von allem (uns bekannten) Bedingten; dass eine „absolute Position“ nirgends in aller Welt erfindlich und erkennbar ist; dass daher eine „absolute Negation“ nicht nur ein „Unding“, im bezeichneten Sinne, sondern auch — in ganz ähnlichem Sinne — ein „Ungedanke“; nicht nur etwas Unerfindliches ist im Sein, sondern auch etwas Aberwitziges im Denken, ein „Unbegriff“ ist (wenn man so sagen dürfte); jedenfalls aber ein Unbegriffenes — das von Neuem erhärtet: dass die Sprache ein zweischneidiges Schwert, ein Werkzeug der Abstraction par excellence ist, das nicht nur zur Entwickelung der Vernunft, sondern auch zu ihrer Verwickelung und Verwirrung Erhebliches beiträgt; — zumal dort, wo (wie es gar vielen abstracten Speculirern zu widerfahren pflegt), nicht die rechte begriffliche Thätigkeit, sondern das „spielende“ Wortbilden vorangeht.

So ergiebt sich, dass das Unterfangen, die Begriffsbildung zu einem — an die Wortbildung nachträglich erst Anlehnenden, ihr Nachhinkenden, zu ihr erst Hinzutretenden, zu machen, sich durch ganz unbegriffene „Begriffsgebilde“ selbst ad absurdum führt; — Begriffsgebilde, welchen in der Realität „Undinge“ irgend wo entsprechen sollen, welche zu finden unter den, in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen und unter bestimmten Bedingungen stehenden, wirklichen Dingen — unmöglich ist! . . . Es kann auch nicht anders sein. Nichts kann aus seiner Daseinssphäre gänzlich heraustreten und Niemand kann gradezu über die fundamentalen Gesetze seiner eigenen Natur hinausgerathen.

Wir glauben die Gewissheit zu haben, dass der Blinde

nicht sehen und der Taubstumme nicht hören könne. Es fällt uns daher gar nicht bei, von einem Blindgeborenen Aufschlüsse über Gesichtswahrnehmungen oder von einem Taubstummen über Gehörtes zu fordern. Wir selbst aber, die wir — bei normaler Entwickelung unserer Anlagen — im Ganzen nach analogen organischen Bildungsgesetzen (mit ziemlich subtilen Verschiedenheiten) gleichartig sehen, hören; in gleicher Weise (sichtbare, tönende u. s. f. = bewegte) Gegenstände räumlich-zeitlich wahrnehmen und in und aus ihrem ursächlichen Zusammenhang begreifen; wir selbst abstrahiren oft, indem wir uns dadurch der Wahrheit zu nähern meinen, von der Art und Weise unseres Erkennens und von der Gesetzmässigkeit unseres Erkennens; um irgendwie durch „letzte Abstractionen“, ich weiss nicht wie, festzustellen: wie etwa Alles — bei einer anderen *manière de voir* (sic!) sich erkenntlich machen möchte; was etwa die Dinge „an sich“, d. h. abgesehen von unserer Art anzuschauen und zu begreifen, sein und wie sie diesfalls zusammenhängen mögen; und wie etwa das Alles — abgesehen von unserer Erkenntnissweise und dem, mit ihr gegebenen, einzigen Behelfe aller Naturerkenntniss und Naturerklärung — aus einem letzten oder ersten Ursprünglichen, das wir überall und nirgends erkennen, geworden sein möchte!

§. 4. Es gibt manche Nachdenker, welche gerne bereit und gefügig sind, die Bedingungen und Naturgesetze unseres Intellects anzuerkennen; welche aber dadurch über die Frage nach den Grenzen des Erkennens noch nichts entschieden zu haben wähnen. Sie geben zu, dass wir nirgends in aller Welt wirkliche Dinge anders zu erkennen vermöchten, als in bestimmten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, aus bestimmenden Bedingungen nothwendig folgend und andere bedingend. Das hindert sie aber keineswegs, den Schwerpunkt ihrer begrifflichen Thätigkeit ausserhalb aller wirklichen Verhältnisse zu verlegen — und in einem, der

„empirischen Realität“ entgegengestellten, Gebiet der „transcendentalen Idealität“ (damit wir uns eines Kantischen Ausdrucks bedienen), jegliche, noch so „abstracte“ Speculationsweise für erlaubt und werthvoll halten. Diese „transcendentale Idealität“, deren Gebiet ein „Unräumliches“ — das Denken ist (welche also als einer begrifflichen Thätigkeit immanent postulirt werden muss) ist dasjenige Feld, das sie sich für das „reine Denken“, für die „blosse“ begriffliche Thätigkeit — abgesehen von aller Anschauung und aller auf Empirie bezogenen Erkenntniss — freizuhalten bemüht sind.

Das ist jenes Feld des intellectuellen Experimentirens, das auch ein Kant nicht verschmähte; wo er die kritische Leuchte aus der Hand gleiten liess und das gerügte Verfahren der transcendenten Speculation selbst in unverkennbarer Weise exemplificirte. Es war eben hier der „Platz“, den er „für das Glauben“ gewinnen wollte. Weil es seinem hochstrebenden Geiste aber widerstrebte, denselben auf das Fühlen, auf das Feld der Phantasieen und der Ahnungen zu verweisen (da doch die Probleme desselben schon so oft Gegenstände der philosophischen Speculation gewesen waren), so versuchte auch er den oft versuchten Icarusflug über die Grenzen des Wissenkönnens. So versuchte auch er, was so Vielen misslungen ist, — die aufgestellten Probleme „wissenschaftlich“ zu lösen, einen positiven (= realen) Erkenntnisswerth, einen bezugsweisen, d. h. auf wirkliche Gegenstände bezüglichen, Erkenntnisswerth in denselben nachzuweisen; kurz: die Grundsätze des Glaubens zu Erkenntnissthatsachen, zu „Grundsätzen“ des Wissens zu machen.

Der Gang über die Grenzen ist keinem versagt. Es ist verstattet, immer wieder einen „Platz für das Glauben“, für das (individuell) subjective Fürwahrhalten zu finden, begriffliche Thätigkeit — abgesehen von allen Verhältnissen der empirischen Realität — auszuüben. Eine andere Frage aber ist es: ob solche Speculationen auch einen

bezugsweisen Erkenntnisswerth besitzen? Ob es, ausser und abgesehen von den Bedingungen (als den Naturgesetzen) unseres Intellects, möglich ist, zu bezugsweisen Erkenntnisswerthen, d. h. zu solchen, die irgend ein „Correlat“ in den wirklichen Verhältnissen haben, zu gelangen? ... Auf diesem Wege ist es unmöglich, wirkliche Gegenstände aus ihren Bedingungen zu begreifen. Auf die letzteren Resultate der Erkenntnissthätigkeit stützt sich aber für uns alles mögliche Wissen.

Über diesen Grenzen liegt ein Gebiet, in das wir, nach den Naturgesetzen unseres Intellects, nicht gelangen können. In Bezug auf diese Unmöglichkeit: über die Erkenntniss der wirklichen Gegenstände (in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen) hinaus zu irgend einer Erkenntniss zu gelangen, — abgesehen von diesen Verhältnissen — über das Begreifen des nothwendigen Folgens derselben aus gewissen Bedingungen, über den ursächlichen Zusammenhang hinaus — zu einem Begreifen des Wie und des Warum (dieses Zusammenhanges) zu kommen; — in Bezug auf diese, ausserhalb aller Bedingungen und Naturgesetze unseres Intellects liegenden, Unmöglichkeiten, gilt dann die Einsicht: „dass wir nichts wissen können“. — Im Allgemeinen aber, in Bezug auf die „empirische Realität“ der in zeitlichen, räumlichen, ursächlichen Verhältnissen stehenden Dinge, und auf diese angewendet, — ist dieser skeptische Grundsatz unhaltbar. Denn es widerspricht ihm schon die unmittelbare Gewissheit unseres Bewusstseins und Denkens, zu deren Läugnung ja selbst Bewusstsein und Denken gehört.

In Bezug auf die „empirische Realität“ der Dinge sehen wir immer mehr und immer besser, dass wir etwas wissen können. Wir nehmen alle Dinge in bestimmten Verhältnissen des Raumes und der Zeit wahr und begreifen sie aus bestimmenden Bedingungen. Es ist, bei der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Dinge, keine Gefahr, dass wir mit unserem „empirischen“ Erkennen zu Ende kommen.

Die räumlich und zeitlich geordneten, im ursächlichen Zusammenhang stehenden Dinge bilden: unsere vorstellbare, unsere empirisch reale, unsere wirkliche Welt. Ob es ausser dieser eine andere gibt? ob diese, mit anderen Sinnen wahrgenommen, mit einer anderen Erkenntnissthätigkeit aufgefasst, vorgestellt, sich anders gestalten, anders, besser, gründlicher begriffen werden möchte?... Das sind müssige Fragen, — keiner Beantwortung werth! Denn es sind andre Aufgaben da, welche unsere Erkenntnissthätigkeit und die Kraft unseres Witzes fordern.

Es genügt aber nicht, die Bedingungen unserer Erkenntnissthätigkeit als solche anzuerkennen, die Naturgesetze unseres Intellects aus ihrer gleichartigen Wirkungsweise zu erkennen. — Es bedarf auch — um in der Wirklichkeit klar zu sehen — des weiteren Schrittes, zu erkennen: dass mit den Bedingungen der Erkenntnissthätigkeit auch ihre Schranken, mit den Naturgesetzen des Intellects auch die Grenzen gegeben und anerkannt sind, in welche all unser „Wissenkönnen" eingeschlossen ist. Da hilft kein Sträuben! Wer die Bedingung setzt, muss auch das in der Bedingung Enthaltene setzen. Wer einmal Grenzen setzt, der muss sie respectiren.... Was hilft es auch, Schleichwege zu suchen, um über diese Grenzen hinauszugelangen? Was hilft es, den steilen und mühsamen Weg des Naturerkennens in der „Luftlinie" zu durcheilen, den Icarusflug zu wagen in das Gebiet des Überräumlichen, des Überursächlichen, des Überzeitlichen?...

Das Nachdenken ist ja immer ein Erkennenwollen in Bezug auf einen ursächlichen Zusammenhang der Dinge. — Jeder wirkliche Nachdenker hat einen starken Erkenntnisstrieb. Das Resultat der Erkenntnissthätigkeit hängt aber, wie gezeigt ward, nicht blos und nicht vorwiegend von der Stärke des Erkenntnisstriebes, sondern wesentlich von dem Verhältniss desselben zur Erkenntnisscapacität ab. Nur insoweit die Erkenntnisscapacität dem Erkenntnisstrieb entspricht; kann das Nachdenken zu bedeutenden, werthvollen, bestimmten Resultaten (von realem Erkenntnisswerth) führen. Nur insoweit haben die Gedanken, die Begriffe des Nachdenkers einen bezugsweisen Erkenntnisswerth. Nur insoweit werden die „Abstractionen" selbst einen „bezugsweisen" Erkenntnisswerth haben.

Die Erkenntnisscapacität ist freilich kein Constantes, kein Unveränderliches. Aber sie wächst ebensowenig, wie irgend etwas in der Wirklichkeit, ins Grenzenlose, ins Unendliche; umsoweniger — als sie ja an ein erkennendes Subject, an ein Individuum gebunden ist, das selbst in bestimmten Verhältnissen, selbst unter bestimmenden Bedingungen steht, das selbst seine abgegrenzte, enge Daseinssphäre hat, — so eng, dass es das höchste Wunder ist, das der Menschengeist seit je angestaunt hat: wie in eine so enge Sphäre ein ins Unendliche schweifender Erkenntnisstrieb, eine so grosse, im Verhältniss zur eigenen Daseinssphäre des Subjectes gradezu ungeheure Erscheinungscomplexe begreifende, Erkenntnisscapacität gebannt sein kann! Aber es gibt doch gewisse Minimal- und Maximalgrenzen, welchen gegenüber sich pathologische Aberrationserscheinungen wie Ausnahmen zu den Regeln stellen. Es gibt doch einen „constanten Coefficienten" auch für die menschliche Erkenntnisscapacität.

Für den Erkenntnisstrieb mag es schwer werden, ein durchschnittliches Maass oder Maximum festzustellen. Wenn es schon üblich — obgleich keineswegs vernunftgemäss und erlaubt ist — aus Unkenntniss der Grenzen Grenzenlosigkeit zu folgern; so mögen wir ihn immerhin (für unser Wissen) fast unbegrenzbar nennen. Die Erkenntnisscapacität aber — mag sie noch so hoch entwickelt sein — wird, in ihrem Verhältniss zum Erkenntnisstrieb, niemals so weit überschätzt werden dürfen, als wäre es, nach Abstraction von den naturgesetzmässigen Bedingungen der Thätigkeit des Intellects — nach Abstraction von Raum, Zeit und Causalität,

irgendwie möglich und erfindlich, zu Begriffen von bezugsweisem Erkenntnisswerth zu gelangen, — mithin irgend etwas über das Dasein und Werden der wirklichen Dinge in ihrer Gesammtheit, oder gar über alles Denken und Erkennen, auszumachen.

Daher entbehren auch alle abstracten und transcendenten Speculationsweisen der Materialisten, der Spiritualisten und aller „Absolutisten", jedes bezugsweisen Erkenntnisswerthes, jeder Gegenrechung in der Wirklichkeit. Daher sind auch die Versuche, aus irgend welchen „Urprincipien" die ganze Welt, alles Dasein und Denken zu entwickeln, (seien sie auch noch so genial und himmelstürmend!), vom Standpunkte der kritischen Philosophie zu verwerfen und alles bezugsweisen Erkenntnisswerthes baar zu erklären; weil nach der Natur, weil vermöge der Bedingungen und Grenzen unseres Intellects, aus abstracten und absoluten Principien — und abgesehen von jenen Bedingungen — durchaus nichts in der wirklichen Welt begriffen werden kann.

§. 5. Was ist Wahrheit?... Eine oft gehörte Antwort sagt: Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten, des Begriffes mit dem zu Begreifenden. — Es scheint, als wäre dies die Substitution einer Unbekannten für eine andere, wo nicht gar (wie Andere meinen) eine blos tautologische Erklärungsweise. Dennoch weist auch diese Antwort auf eine allgemeine und anscheinend zuverlässige Erklärungsweise hin. Denn es muss doch ein Bindeglied geben zwischen der Daseinsweise der Objecte und der Vorstellungsweise der Subjecte. Es muss doch einen Grund der Verknüpfung zwischen der Wirkungsweise der Erscheinungscomplexe und der Thätigkeit des Intellects geben, — wenn überhaupt Erkenntniss zu Stande kommen soll.

Dieser Grund wurde bereits berührt. Das erkenntnissthätige Subject, selbst mitten innegestellt in den Zusammenhang alles Daseins und Geschehens, kann dieses Geschehen nicht anders, als als ein Ursächliches

begreifen. Die Natur des Intellects fordert die Annahme des ursächlichen Zusammenhangs — als Bedingung der Möglichkeit alles Begreifens. Das Causalgesetz ist das oberste Denkgesetz. Es ist ein Naturgesetz unseres Intellects. Denn nur aus und in ihrem ursächlichen Zusammenhang vermag er die Dinge zu begreifen. Das Suchen desselben ist der Gegenstand alles Forschens, alles Nachdenkens. Das Finden des ursächlichen Zusammenhanges, ist das Ziel und der Preis des Kampfes um den Besitz der Wahrheit, welcher der „Kampf ums Recht" der Vernunft ist.

Insoweit also irgend etwas in der Natur begriffen werden soll, begriffen werden kann, steht es unter dem Gesetz der Causalität; und nur insoweit es als diesem Gesetz gehorchend erkannt wird, wird es auch begriffen. — Das Causalgesetz ist auch das oberste Gesetz alles Geschehens in der Natur. *In natura non datur fatum, non datur portentum.* Das oberste Gesetz des Denkens ist auch das Grundgesetz alles natürlichen Geschehens, das oberste Naturgesetz.... Wir dürfen auf dieser Basis eine Conformität der Denkgesetze und der Naturgesetze annehmen. Wir müssen sie annehmen. Nur so wird uns die nothwendige Beziehung zwischen Vorstellung und Vorgestelltem, zwischen dem begreifenden Subject und dem zu begreifenden Object verständlich.

Alle Naturgesetze sind — erkenntnisstheoretisch betrachtet — Denkgesetze. Denn das erkenntnissthätige Subject formulirt sie. Der denkende Mensch ist es, der aus dem Gewohnheitsrecht der Natur Gesetze macht. Die Natur, die „empirische Realität" der Dinge, liefert uns nur die einzelnen Phänomene in bestimmter Aufeinanderfolge, die als solche, als bestimmte Ordnung, selbst nur von dem Intellect erkannt wird. — Die Nothwendigkeit der Aufeinanderfolge und die Verknüpfung der Vorgänge aber ist nichts empirisch Gegebenes, nichts räumlich Wahrnehmbares, sondern ein Gedanke. Der Intellect bringt die Phänomene unter die Herrschaft des Gesetzes, indem er ihre

Aufeinanderfolge und Verknüpfung als eine nothwendige, als eine gesetzmässige erkennt. Es ist daher diese Conformität der Denkgesetze und Naturgesetze selbst eine Bedingung der Möglichkeit alles Begreifens und eine Voraussetzung aller (für uns möglichen) Erkenntniss der Wahrheit.

Die Naturgesetze sind selbst Denkgesetze. Denn sie sind Satzungen des denkenden Menschen. — Die Denkgesetze selbst sind die Naturgesetze unseres Intellects, die inneren Bildungsgesetze aller (individuell verschiedenen, aber gleichartig organisirten) erkennenden Subjecte. — Ohne jene „Conformität" gäbe es kein Begreifen. Ohne einen solchen „Parallelismus" wäre das Begreifen selbst unbegreiflich.

Hierin liegt das „Band der Dinge". Hierin der „Parallelismus der beiden Welten" des Daseins und des Denkens, der seienden und der gedachten Dinge, der Objecte und der Vorstellungen (und Begriffe) von den Objecten. Hierin liegt das angestaunte Räthsel und Wunder: dass die starren Formen der Logik sich immer und überall dem lebendigen Inhalt anpassen (oder umgekehrt!?); dass alles Geschehen nur als logisch verständlich und begreifbar wird; dass die ganze Natur die Schlussweisen der Logik durch die Wirkungsweisen der Erscheinungscomplexe zu exemplificiren scheint.

Denkgesetzmässigkeit alles Geschehens und Naturgesetzmässigkeit des Denkens müssen den Parallelismus erhalten zwischen der Welt der Dinge und der Welt der Vorstellungen und Begriffe, zwischen der „Aussenwelt" und der „Innenwelt". Denkgesetzmässiges Geschehen || naturgesetzmässiges Denken; — das ist keine Definition. Aber es enthält die Bedingung einer möglichen Antwort auf die alte Frage: Was ist Wahrheit? . . .

Als Hume skeptisch gegen die nothwendige Gesetzmässigkeit in der Wirkungsweise der Erscheinungscomplexe polemisirte; sagte er: „Nichts kann dem Geiste gegenwärtig sein als ein Bild oder eine Perception, und die Sinne

sind nur die Kanäle, wodurch diese Bilder zugeführt werden, ohne im Stande zu sein, eine unmittelbare Beziehung von Geist und Object herzustellen. Wodurch kann uns bewiesen werden, dass die Perceptionen des Geistes von äusserlichen Objecten, ganz verschieden von jenen und doch ihnen ähnlich, verursacht sein müssen und nicht durch die Spontaneität des Geistes selbst oder durch die Einwirkung eines anderen unsichtbaren und unbekannten Geistes, oder von einer uns noch unbekannten Ursache veranlasst sind? Und zudem ist nichts so unerklärlich als die Art und Weise: wie etwas auf den Geist wirken sollte, um ihm sein Bild zuzuführen, etwas, von dem angenommen ist, dass es vom Geiste wesensverschieden sei."*) . . .

Noch hatte Kant damals nicht die entscheidenden Worte der „Kritik der reinen Vernunft" gesprochen, die unsterblichen Worte über Raum, Zeit und Causalität, — und jenes Wort: „Die Gewissheit meines eigenen Bewusstseins verbürgt mir das Dasein der Gegenstände ausser mir." . . .

Hume philosophirte anscheinend, als gäbe es irgendwo in aller Welt ein ganz vereinzeltes erkennendes Subject; als wäre nicht jedes erkennende Subject selbst eingegliedert in den Zusammenhang der Dinge, nach dem allgemeinen Gesetz der bestimmten Verhältnisse; als wären nicht unter den Objecten, gegen die es seine Daseinssphäre abgrenzt und von welchen dieselbe begrenzt wird, auch erkennende Subjecte, welche mit einem anderen, wenngleich gleichartigen, gleichorganisirten Intellect — dieselbe Gesetzmässigkeit setzen und begreifen. Er bedachte nicht, dass das „unmittelbar Gewisse", das eigene Bewusstsein, selbst keineswegs die ruhig daliegende *tabula rasa* der Sensualisten ist; dass dasselbe sich vielmehr nur durch Thätigkeit erhält und nur besteht als ein (fortwährendes) Bewusstwerden. Dieses Bewusstwerden seiner selbst,

*) Vgl. Hume, „Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes". Übers. von Tennemann (1793). Cf. die v. Kirchmann'sche Übersetzung. XIII. Bd. der Philos. Bibliothek.

seines eigenen Denkens und Daseins, ist aber eine fortwährende Sonderung und Abgrenzung von Anderen, ein fortwährendes Unterscheiden und Grenzensetzen, für die eigene Sphäre des Daseins und Denkens.

Hume betrachtete, wie mir scheint, einigermaassen nach Art der dogmatischen Empiristen (ungeachtet seines viel gewaltigeren, kritisch zersetzenden Geistes!), die Erfahrung öfter als ein — rein Äusserliches. Er sprach überdies von Gewohnheit, als wäre dieselbe i. e. S. ein Ursprüngliches, ein — abgesehen von unserer subjectiven Organisation — Selbstverständliches. So konnte es geschehen, dass er gar oft übersah: dass nur durch das Causalgesetz, und vermöge des Causalitätsprincipes, Erfahrung selbst, als eine (von unserem Intellect vorgenommene) regelmässige Verknüpfung von Vorgängen und Erscheinungen ausser uns, erfolgen kann; dass die Causalität ein Naturgesetz unseres Intellects und eine Bedingung alles unseres Begreifens ist, nach dessen „Urgrund" fragen — müssige Fragen stellen heisst; weil es auch hier ein Letztes für unser Erkennen, für unser Wissenkönnen, gibt und dasjenige, was alle unsere Erkenntnissthätigkeit ermöglicht, nicht wieder durch unsere Erkenntnissthätigkeit im Einzelnen noch tiefer ergründet werden kann.

Ob es ein Letztes, ein Ursprüngliches gibt und wie dieses etwa beschaffen ist? Ob es räumliche und zeitliche Grenzen, und welche etwa, für die Welt der „Dinge an sich" gibt? Ob alles ewig und unendlich ist? Das sind Fragen, die zu beantworten unserem Intellect Beruf und Befähigung fehlt. Alle diese Dinge wissen wir nicht; und wenn wir uns in sie vertiefen, sehen wir nur zu bald ein — „dass wir nichts wissen können".... Immer und immer wieder treibt der, ins Ungeheure wachsende Erkenntnisstrieb zu solchen Fragestellungen über das Unerfindliche und das Unergründliche. Unerfindlich ist es für unser Wahrnehmen, das an zeitliche und räumliche Verhältnisse gebunden ist. Unergründlich für unser Denken, dessen

Begreifen auf den Causalzusammenhang wechselseitig bedingter Erscheinungscomplexe beschränkt bleibt. Was aber anders geartete Sinne wahrnehmen und andere geistige Potenzen etwa begreifen möchten, — das hilft unserem Erkenntnisstrieb ebensowenig, als es unser Wissenkönnen anficht.

Gross genug ist die, in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen geordnete, Welt ursächlich zusammenhängender Dinge. Ein Menschenleben ist viel zu klein; um nur den geringsten Theil derselben wahrzunehmen; um nur einige wenige von den Ursachen in den ungezählten Bedingungsreihen zu erforschen. Wer nur die Grösse und Stärke des Erkenntnisstriebes betrachtet; der mag wohl sagen: „All unser Wissen ist eitel Stückwerk!" und — „die Menschen sind im ganzen Leben blind". Wer aber die Erkenntnisscapacität bedenkt — und die (gegen die engen Grenzen eines Menschendaseins gehalten) ungeheuer weit erscheinenden Grenzen des Wissenkönnens; der mag immerhin Muth und Hoffnung bewahren.

„Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt.
Thor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seines Gleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um!
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkennt, lässt sich begreifen.
Er wandle so den Erdentag entlang,
Wenn Geister spucken, geh er seinen Gang.
Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
Er, — unbefriedigt jeden Augenblick!

(Goethe, Faust II.)

XI. Zusammenfassungen.

I. Alles Wissen ist eine Summe unserer Erkenntnisse von bestimmten Gegenständen — aus deren Ursachen und Bedingungen, also: ein Begreifen ihres Zusammenhanges, ihrer Ganzheit. — (Wenn ich sage: A = B oder A = — B; so füge ich zur Bekräftigung meiner Behauptung hinzu: ich weiss, dass es so und nicht anders ist.)

Jeder Behauptung eines Wissens stellt sich die Frage entgegen: Woher weisst du das? Warum ist es so? Unter welcher Bedingung muss es so sein?... Alles Zweifeln ist ein Fragen. — Einer Sache gewiss sein ist ein Fürwahrhalten aus zureichenden Gründen. Erkenntniss aus Ursachen und Bedingungen: ist alles vollständige Begreifen oder Wissen. — Das Erkennen der Ursachen und Bedingungen überhaupt ist ein Begreifen wahrgenommener Verhältnisse.

Ursächlich zusammenhängende Erkenntnisse sind die Bedingung aller Wissenschaft. Das ist der fundamentale Unterschied zwischen den verschiedenen Arten des Fürwahrhaltens: dass das Wissen immer ein Fürwahrhalten durch die vollständige Erkenntniss bestimmter Ursachen und bestimmender Bedingungen ist; während Meinen, Glauben, Wähnen, verschiedene Grade einer mangelhaften und unbestimmten Kenntniss der Ursachen, oder (wenn wir, dem Sprachgebrauch folgend, diese mangelhafte, unbestimmte, verworrene Kenntniss lieber: Unkenntniss nennen wollen), verschiedene Grade der Unkenntniss der Ursachen sind. (Das ist der tiefere Sinn des volksthümlichen Satzes: „Glauben heisst nichts wissen".) In der That ändert es wenig an dem Resultat, ob wir diese Unkenntniss ein mangelhaftes Wissen, oder ob wir sie gradezu Unwissen, Unwissenheit nennen. Keinesfalls lassen sie sich je dem Wissen gleichstellen. — Wenn wir verschiedene Grade der Evidenz die Grade des Wissens nennen; so möchten wir immerhin Glauben, Meinen, Wähnen, Muthmaassen u. a. m., verschiedene Grade des

Unwissens, oder des geringsten (unvollständigen) Wissens, nennen.

Das Wissen ist die Aufgabe und das Ziel der Wissenschaft. Alle wissenschaftliche Thätigkeit ist eine Arbeit, ist ein Kampf um den Besitz der Wahrheit. Das Wissen ist das Ziel und der Zweck dieser Thätigkeit. Die Wahrheit ist der Kampfpreis. Es kann daher nicht in der Thätigkeit selbst schon Wissen, nicht im Kampf selbst schon die Wahrheit sein.

Die Wissenschaft des Wissens ist die Philosophie. Befassen sich die einzelnen Wissenschaften mit den sehr verschiedenartigen Gegenständen des Erkennens; ist ihre Aufgabe das Suchen und Finden des ursächlichen Zusammenhanges bestimmter Erscheinungscomplexe; so rückt die Philosophie das erkennende Subject selbst in den Brennpunkt der wissenschaftlichen Untersuchung und Beurtheilung. Dieses erkennende Subject ist aber ebensowohl ein denkendes als ein handelndes Wesen. Als ein Wirkendes und Wirkliches ist es (wie Alles, das uns bekannt wird) von Anderen bedingt und Andere bedingend, auf Widerstand stossend und Widerstand leistend; — ein leidendes Wesen, insoweit es Widerstand findet; ein thätiges, insoweit es selbst Widerstand leistet, insoweit es seine Daseinssphäre behauptet oder erweitert, insoweit es will. Die Untersuchung dieser Beziehungen ist der Hauptgegenstand aller Philosophie.

Philosophie als Wissenschaft ist die „Wissenschaft des Wissens", die Wissenschaft des erkennenden Subjectes selbst; insoweit die Erkenntniss der Objecte im Besonderen den Gegenstand der einzelnen Fachwissenschaften bildet.

Nur was wir wissen können, ist Gegenstand der wissenschaftlichen Thätigkeit. Nur was aus zureichenden Gründen eingesehen werden kann, wird Gegenstand der Theorie.... Die Wissenschaft, welche die Bedingungen und Grenzen, die Möglichkeit und Gewissheit des Wissenkönnens selbst behandelt und die Natur-

gesetze des Intellects selbst untersucht, ist die kritische Erkenntnisstheorie. Sie ist eine Spätfrucht der Philosophie. Ein Gegenstand der Kritik und Untersuchung musste da sein, ehe die kritische Sonde eingesetzt werden konnte.

Die Thatsache des Bewusstseins und der Erkenntnissthätigkeit ist das Erste. Die Kritik und Untersuchung muss an die Akte derselben anknüpfen. Die „Thatsache des Bewusstseins“ ist das unmittelbar Gewisse. Diese Thatsache ist auch die Voraussetzung für alle Erkenntniss eigener Thätigkeit..... Noch ein historisches Aperçu!

Cartesius ist der Bahnbrecher, Kant der eigentliche Begründer der Philosophie — als „Wissenschaft des Wissens“, insonderheit der kritischen Erkenntnisstheorie.

II. „Gibt es Anschauungen a priori?“ Mit dieser Frage beginnt — bei Kant — die kritische Erkenntnisstheorie. — Verweisen wir sie, läugnen wir sie; so machen wir alle „reine Mathematik“ unmöglich; so werden uns die (unabhängig von aller Erfahrung gefällten) Urtheile derselben unbegreiflich. Dann wird gerade Dasjenige das Ungewisseste, was schon der „gemeine Verstand“, nicht ohne eine gewisse Scheu, für das Unwiderlegliche hält (Maass und Zahl!) — die sogenannte mathematische Gewissheit.

Wenn wir daher auf die apodiktischen, Jedermann einleuchtenden, Urtheile der Mathematik Rücksicht nehmen; wenn wir beobachten, dass wir alle Gegenstände ausser uns immer und überall in bestimmten Verhältnissen des Nebeneinander und des Nacheinander wahrnehmen; dass es für uns keine andere Art der Wahrnehmung gibt (abgesehen von diesen bestimmten Verhältnissen) und dass wir uns etwas „an sich“, als ein Unzeitliches und Unräumliches, gar nicht vorzustellen, viel weniger empirisch nachzuweisen vermögen; so werden wir mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit gedrängt, — Zeit und Raum als etwas unserer Anschauungsweise der Dinge ursprünglich Anhaftendes, als die, unserem Intellect

und unserer (sinnlichen) Organisation naturgesetzmässig, durchgängig zukommenden Anschauungsweisen (oder Anschauungsformen) anzunehmen. Wir nehmen von diesen Dingen nichts anders, als durch Bewusstseinszustände wahr. Wir wissen von ihnen nur etwas, insoweit sie Gegenstände unseres Erkennens, unseres Wahrnehmens, unseres Denkens sind.

Wir können folgerichtig von denselben überhaupt nur nach unserer *manière de voir* etwas erkennen und aussagen. Abgesehen von unseren Augen sehen wir nichts. Abgesehen von unseren Ohren hören wir nichts. Abgesehen von unserem Verstand können wir nichts verstehen. Die entgegengesetzten absurden und bizarren Forderungen sind Hirngespinnste abstract und transcendent speculirender Köpfe, welche das Sichtbare im Unsichtbaren und den Verstand im Unverstand erkennen möchten. In den Dingen und an den Dingen können Zeit und Raum (nach unserer Erkenntnissweise) nicht liegen. Denn dieselben sind ja für uns nur erkennbar; insoweit sie mit unseren Sinnen wahrgenommen werden, in unser Bewusstsein treten, in Bewusstseinszustände übersetzt werden. Nur in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen vermögen wir sie wahrzunehmen. Ob sie auch abgesehen von unserer Wahrnehmung in solchen stehen; — darüber haben wir überhaupt kein Urtheil.

Darüber Aufschluss von unserem Denken fordern, — heisst: die einzige Sprache, die wir verstehen und sprechen, unbenutzt lassen und verachten wollen; um die Dinge in einer, uns selbst unverständlichen Sprache zu bezeichnen, um ein Kauderwelsch zu reden, das wir selbst nicht verstehen. Statt über unsere bisherige Erkenntnissweise hoch hinaus zu gelangen; fallen wir nothwendigerweise tief unter dieselbe durch solches Beginnen, indem wir ein, uns und Anderen unverständliches, Lallen dem Sprechen der uns einzig verständlichen Sprache vorziehen.

Allerdings sind räumliche und zeitliche Wahrnehmungen subjectiv. Allerdings sind sie „sinnliche Anschauungsformen

a priori“ des erkennenden Subjectes, welche als Bedingung und Form alles möglichen Vorstellens übrig bleiben; wenn wir auch von allem besonderen Inhalt, von jeder speciellen Materie des Erkennens „absehen“ möchten. — Der Raum entsteht nicht erst durch Bewegung. Denn die Bewegung selbst ist nie und nirgends anders als im Raume denkbar. Die Bewegung selbst ist Veränderung der räumlichen Verhältnisse.... Die Zeit wird nicht erst durch die Veränderung vorgestellt. Denn Veränderung ist selbst erst möglich unter Voraussetzung der Zeit; da sie ein Nacheinander, ein Anderswerden, ein Werden ausdrückt. Dass die Zeit erst durch das Empfinden möglich und vorstellbar werden soll, ist unerfindlich; da Empfinden selbst kein Bleibendes, sondern eine Succession von Zuständen ist. Dass aber mit unserem Empfinden Zeit- und Raumgefühl gegeben sind, — das gestehen wir gerne zu. — Denn in der That empfinden wir und nehmen wir nichts anders als in Raum und Zeit wahr. Das heisst aber nichts Anderes als — dass Zeit und Raum in der That in unserer Organisation begründete „Anschauungsformen a priori“ sind.

III. Die Begriffe von Raum und Zeit haben also „allgemeine Giltigkeit und Wahrheit für Alles, was wir sinnlich vorstellen.“ Ob die Dinge nun, abgesehen von dieser unserer sinnlichen Vorstellungsweise, in denselben zeitlichen und räumlichen Verhältnissen stehen, in welchen wir sie wahrnehmen? das wissen wir freilich nicht. Das ist aber auch ein ganz unvernünftiges Verlangen; da es nichts Geringeres bedeutet, als fordern: dass wir mit anderen Augen sehen, mit anderen Sinnen empfinden, mit einem anderen Verstand denken sollen.

Unsere Vorstellungsweise, unsere Wahrnehmungen geben uns allerdings die „Erscheinungsweise“ der Dinge. Sie zeigen uns die Dinge, wie sie uns erscheinen, nicht aber — wie sie etwa, abgesehen von unserer Vorstellungsweise und unserer sinnlichen Organisation, sein und wirken, und einem anderen, höher oder niedriger gearteten, Wesen

sich darstellen möchten. — Die Fragen über dieses „Ansich-Sein“ der Dinge — abgesehen von unserer Vorstellungsweise und mit Ausserachtlassung der natürlichen Bedingungen unseres Intellects — sind ganz und gar hybride Speculationen; weil sie (insoweit man sie für beantwortbar halten möchte!) voraussetzen, dass wir „aus unserer Haut herausfahren“ oder uns andere Sinne, eine andere Organisation, einen anderen Verstand anschaffen sollen und können! Das ist aber ganz unmöglich.

Die Dinge „an sich“, ein „Ansich-Sein“ — abgesehen von unserer Erkenntnissweise — erkennen wollen; das heisst: einem Cirkel gleichen wollen, dessen Mittelpunkt ausserhalb seiner Peripherie liegt. Und es ist wunderlich genug, dass der, über das Maass aller möglichen Erkenntnisscapacität hinauswachsende, Erkenntnisstrieb „tiefsinniger“ Nachdenker den Aberwitz so weit hat treiben können, die Bedingungen und Naturgesetze unserer Erkenntnissthätigkeit ad acta zu legen, wie man Brillen ablegt, — und, frisch drauf los speculirend, das „Ansich-Sein“ der „Dinge an sich“ zu ergründen, die allen Erscheinungen, allem Dasein und Denken „zu Grunde“ liegen sollen. So weit sind wir mit dem „eigenen hochmüthigen Apriori“ gekommen,... der Erklärung der Erscheinungscomplexe aus ihren Ursachen — die Verursachung selbst, den Erklärungsprincipien die „unergründlichen“ Urgründe vorzuziehen; ja sogar der gedachten Entstehungsgeschichte aller Dinge aus „absoluten Principien“, die überall und nirgends individuell existirend oder wirklich sind, den Stempel der „absoluten Gewissheit“ aufzudrücken, und die wirkliche Welt aus irgend einer selbst gemachten Abstraction — *ad majorem speculatoris gloriam* „a posteriori“ (post festum), aber sehr aprioristisch — zu erschaffen!

Dass die „Erscheinungsweise“ der Dinge — dass die Art und Weise, wie wir sie vermöge unserer natürlichen Organisation allein wahrnehmen und erkennen können — die empirische Realität, d. i. alle mögliche Erfahrung, zuerst

bedingt; dass die für uns erkennbare Welt der, in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen stehenden Dinge unsere einzig mögliche, wirkliche Welt ist; — daran zu denken, fiel den tollkühnen „Weltschöpfern" von Gnaden der abstracten Principien, den Schöpfern des Wirklichen aus dem Unwirklichen, niemals ein! — Dass die Erscheinungsweise der Dinge eben das Object für die Erkenntnissweise des Subjects ist; dass das Wirkliche und das Erkennbare, das Thatsächliche und das Wahrnehmbare sich decken müssen, soll irgend eine Erkenntniss von Hause aus möglich sein; — das ist den trefflichen Schöpfern des Himmels und der Erde aus irgend einem gedachten, aber überall und nirgends als wirklich vorstellbaren, „Princip" — nicht in den Sinn gekommen!

Die Antinomie zwischen „Erscheinung" und „Ding an sich" ist nicht identisch mit der Antinomie zwischen Schein und Sein. Der Schein wird mit Unrecht, die Erscheinung mit Recht, der Schein aus pathologischen Gründen (Aberrationen), die Erscheinung mit physiopsychologischer Nothwendigkeit, somit causal (naturgesetzmässig) auf ihren Gegenstand bezogen. Es ist daher die „Welt der Erscheinungen" kein blosser Schein, kein Sinnentrug, sondern „empirische Realität", — d. i. eben das unserer Erkenntnissweise entsprechende Sein, unsere wahre und wirkliche Welt. Das ist die einzig mögliche und richtige Beziehung unserer Sinne, unserer Bewusstseinszustände, auf Gegenstände ausser uns. — Daraus, dass unser Wissen keine Allwissenheit, unser Wissenkönnen kein unbegrenztes, kein allumfassendes ist, folgt nicht: dass all unser Erkennen Trug und Täuschung ist, — sondern nur: dass es für das Drängen des Erkenntnisstriebes nach den „letzten Gründen" der Dinge unüberwindliche Schranken in unserer natürlichen Organisation gibt.

IV. Die Wahrheit suchen, heisst: in Zweifeln stehen. Der Erkenntnisstrieb selbst ist die Wurzel alles Zweifels. — Nur wer erkennen will, zweifelt; und nur, wer zweifelt, insolange er keinen ursächlichen Zusammenhang gewahr wird, will erkennen. Wer für wahr hält, wer glaubt, meint oder wähnt; der zweifelt nicht; der will auch nicht mehr erkennen; dessen Erkenntnisstrieb ist nicht jener immer mehr wachsende und erstarkende, der die Erkenntnisscapacität zu erhöhen unablässig thätig ist.

Wer weiss, — der zweifelt nicht; der kann auch nicht mehr erkennen. Denn er hat schon etwas aus seinen Bedingungen, er hat den gesuchten ursächlichen Zusammenhang erkannt. Das ist aber die Grenze, das ist das Maass für alle menschliche Erkenntnisscapacität. Ob und inwieweit es über dieser Grenze, ausserhalb der Erkenntniss eines ursächlichen Zusammenhanges, Wahrheit gebe und wie diese beschaffen sei? Das sind Fragen, die ganz ausser unserem Gesichtskreis liegen.

Angenommen, dass auch ein „Unbegreifliches" hier gethan ist; so kann doch das „Unbegreifliche" nimmermehr selbst begreiflich sein. — „Begreiflich" nennen wir, was wir begreifen können. Das Plus oder Minus, das höher oder niedriger organisirten Wesen (als wir) zukommen möchte, ist kein Gegenstand unserer Beurtheilung; weil wir weder einen überintellectuellen, „intelligiblen" Intellect anziehen, noch etwa in ein Unterintellectuelles (wie z. B. die mystosophische „All-Einheit des Unbewussten"!) untertauchen können.

Kant war ein Wahrheitsforscher, ein Pfadfinder der Wahrheit, der Philosoph κατ' ἐξοχήν, der die Erkenntnissthätigkeit selbst aus Ursachen zu erkennen bestrebt war. Was ist natürlicher als, dass sein Gedankengang durch „Fragestellungen" der schwerwiegendsten Art markirt war; als dass die ganze Drachensaat der Zweifel an dem Register der „reinen speculativen Vernunft" und ihrer Abstractionen aufging und — dass diese Zweifel selbst Bekämpfer der abstracten und bedingungslosen Speculirweise wurden?... Was ist Wahrheit? Gibt es ein Erkennen und welches? Hat unser Wissenkönnen

Grenzen, und welche sind diese Grenzen? Gibt es Begriffe von irgendwelcher Bedeutung für das Begreifen der Geschehnisse — aber zugleich ohne jeglichen bezugsweisen Erkenntnisswerth, d. h. abgesehen von den (wirklichen) zeitlichen und räumlichen Verhältnissen; abgesehen von dem Bedingungsverhältniss, in dem und aus dem wir alle Gegenstände erkennen? . . .

An die Vernunft selbst trat der Zweifler heran und verlangte ihre Legitimationen. Er verlangte einen Ausweis über ihr Vermögen. Die Untersuchung ergab, dass alle „Speculirerei" abgesehen von Raum und Zeit und Causalität, alle Bearbeitung von Begriffen ohne bezugsweisen Erkenntnisswerth, ein Operiren mit „fictiven Posten" ist und jeglicher Bedeutung für die Erkenntniss wirklicher, empirisch realer Verhältnisse entbehrt.

Das Register der „Fragestellungen" und Zweifel, das eine bedenkliche Ähnlichkeit mit dem Register der abstracten Speculirweise zeigt, ist neuerdings und auch durch Kant selbst bereichert worden. — Was ist ein „Ding an sich"? Gibt es ein „Ding an sich" als Gegenstand des Erkennens? — Was sind die Gegenstände unserer sinnlichen Wahrnehmung?

Die Fragestellung blieb Kant's grösstes Verdienst in dieser Richtung. Die Antwort hat er in grossen Umrissen, blos mit wenigen, freilich dem geübten Auge des kritischen Denkers genugsam erkenntlichen, Strichen, angedeutet. Die Klarheit dieser Andeutungen hat er aber in mancher Beziehung leider selbst, durch einen und den anderen „Schritt vom Wege" des Kriticismus, verdunkelt.

Das „Ding an sich" kann naturgemäss kein Gegenstand unseres ursächlichen Erkennens, unseres Begreifens sein; da wir die Dinge nach der Natur unseres Intellects niemals „an sich", sondern immer nur unter bestimmten (zeitlichen und räumlichen) Verhältnissen wahrnehmen, niemals als „an sich" seiende begreifen, sondern immer nur aus Ursachen und Bedingungen, aus der Ursächlichkeit und Bedingtheit alles Geschehens. — Ob es also ein Ding „an sich", d. h. abgesehen von unserer Erkenntnissweise, abgesehen von räumlichen, zeitlichen, causalen Verhältnissen, geben möchte? Das liegt ganz ausser aller Sehweite unseres Intellects und fällt nicht unter unser Begreifen. Das gehört nicht vor das Forum unseres Urtheils. Die Gegenstände unseres Begreifens sind die aus wirken- Ursachen und Bedingungen erkannten. Das sind eben die begreiflichen und begriffenen Dinge. Es ist daher das „Ding an sich" ein „Begriffsgebilde" u. z. ein werthvoller kritischer Grenzbegriff, der uns das Maass unserer Erkenntnisscapacität in jedem Falle markirt.

V. Alle kritische Philosophie steht auf Cartesianischen und Kantischen Erkenntnissfundamenten. Wer die Thatsache des Bewusstseins bezweifelt und die unmittelbare Gewissheit des eigenen Bewusstseins in Zweifel zieht; der mag sehen, wie gut oder wie schlecht er sich eben mit seinen Bewusstseinszuständen abfindet, und welchem Umstande er die Einwirkung eines Anderen auf sich (oder das Eingreifen eines Anderen in seine Daseinssphäre) zuschreiben möchte; — wenn er überhaupt von einem „Selbst" und einer „eigenen" Daseinssphäre eine Vorstellung hätte oder doch davon sprechen dürfte, — da er ja von keinem von beiden (und überhaupt von gar nichts) irgend etwas weiss und wissen kann.

Wer die nothwendige Beziehung aller möglichen Wahrnehmung auf zeitliche und räumliche Verhältnisse und alles Begreifens auf ursächliches Geschehen in Abrede stellt; der mag immerhin sein Überräumliches und sein Überzeitliches, sein Absolutes, Unbedingtes, Grenzenloses, Unbegreifliches, fühlen, denken, verlegen, wo, wie und wohin er will. Mit ihm ist ebensowenig zu streiten, wie mit einem Irrsinnigen, der aus Glas zu sein behauptet, oder mit Einem, der im Delirium alles Erdenkliche sieht und hört, was „gesunde Sinne" nicht

wahrnehmen, — nur das nicht, was jeder Mensch mit „gesunden Sinnen“ wahrnimmt.

Nicht besser als Diese machen es ja Diejenigen, welche von unserer allgemein-menschlich-subjectiven „Erkenntnissweise“ und von allem, einzig durch diese bedingten, erfahrungsgemäss Möglichen — abstrahiren und Umgang nehmen; um irgend eine Abstraction, irgend ein, auf dem Wege einer mehr spielenden als denkenden Wortbildung gefundenes, „Begriffsgebilde“, zu dem „Urgrund“ alles Daseins und Denkens, zu dem „wirklichen“ Letzten, Ursprünglichen, Unverursachten, Unendlichen, Unbegreiflichen, zu machen ... und hinterher daraus, auf die allereinfachste Weise und mit der Selbstgefälligkeit eines geübten Taschenspielers, alle wirklichen Dinge „hervorgehen“ zu lassen! Das sind die „Weltschöpfer“, welche ihre Materie, ihren Spiritus (den höchsteigenen, wie ich glaube), ihre transcendente und immanente Urvernunft oder gar Unvernunft (!) — und ihr Unbewusstsein, als „Urgrund“ nicht blos hypostasirt, sondern mathematisch bewiesen zu haben glauben; (wobei das Schönste ist, dass sie sich so viel darauf zu Gute thun, den Gott aus der Natur verbannt und selbst aus dem Denken hinausphilosophirt zu haben; ohne zu bedenken, dass sie dafür ihrem allerursprünglichsten „Urgrund“, ihrem *ens absolutissimum et realissimum*, eine ganze Pandorabüchse von *qualitates occultae* mit auf den Weg ins Dasein geben!); — ohne, wenn man einmal diesen transcendenten und abstracten, — aber beileibe mit dem „Gott der Mystiker“ nicht zu vergleichenden! — „Urprincip“ zu Leibe geht, (bei einem scharfen Verhör vor dem Forum der, auf das „Nationale“ des menschlichen Intellects zurückgehenden, kritischen Philosophie), nachweisen zu können, dass sie von der Wesenheit ihres urzeugenden, allerzeugenden, nirgends wirklich existirenden, „Princips“ — viel mehr als Faust „von Herrn Schwerdtleins Tod“ wissen. *Sic volo, sic jubeo!* Das ist ihre ganze Weisheit.

Mit allen Diesen hat eine kritische Philosophie

nicht zu rechten. Die kritische Erkenntnisstheorie hat wichtigere Aufgaben, als den Wahnwitz und Aberwitz aller dieser, mit dem ererbten Capital des Intellects übel haushaltenden, auf höchsten, d. h. übermöglichen — also unmöglichen — Gewinn ausgehenden, Speculirer breit zu schlagen, und die Tiefen des höchsten Tiefsinns, die Höhen des höchsten Hochmuthes, die Untiefen ihres Unsinns zu messen. Solche Vergehen, solche — Sünden des Erkenntnisstriebes wider die Natur des Intellects, muss die kritische Erkenntnisstheorie *in contumaciam* verurtheilen. — Bestätigen aber die betreffenden Speculirer selbst: dass sie mit einem anders gearteten Intellect und anders gearteten „organischen Bedingungen“ rechnen; dann bleibt es dem kritischen Erkenntnisstheoretiker überlassen, der öffentlichen Sicherheits- und Krankenpflege die Abrechnung mit den über- und unterintellectuellen „Vernünftlern“ zu überlassen. Dies Einschreiten, in Fragen der „blossen Erkenntniss“, ist zwar (abgesehen von einzelnen Fällen der Vorsorge für Sittlichkeit und ungestörte Ritualübungen und religiöse Angelegenheiten) in den Gesetzen nicht vorgesehen; könnte in manchen Fällen aber als prophylaktische Maassregel — gegen rasch um sich greifende Epidemieen des Denkens (wo nicht vielleicht der Gedankenlosigkeit, des Aberwitzes und der Begriffsverwirrung) — von höchster Bedeutung sein und die Rettung manches gefährdeten Menschenverstandes bezwecken.

Die natürlichen Bedingungen, die Beschränkungen, die Begrenzungen unserer Erkenntnissweise, die Naturgesetze unseres Intellects selbst, geben uns Gewissheit darüber: dass die Reihe der Grade der Evidenz keine absolut unendliche; dass die angestrengteste Erkenntnissthätigkeit nicht die letzten und ursprünglichsten Gründe alles Daseins und Denkens finden könne. Das ist eine Wahrheit, die aus den Bedingungen unseres Erkennens folgt, — eine Wahrheit, die sich verleugnen, aber nicht widerlegen lässt.

VI. Es ist eine (nach allen vorangehenden Erwägungen) durchaus unberechtigte und durchaus unvernünftige, — wenngleich durchaus nicht unerhörte, vielmehr nur zu oft wiederholte — Forderung: dass wir uns der „Subjectivität“ unseres Erkennens entschlagen; dass wir objectiv denken, objectiv erkennen sollen. Das ist eine der vielen Widersinnigkeiten, der, den gewissesten und einfachsten Natur- und Denkgesetzen zuwiderlaufenden, Vorstellungsweisen, die nachgerade zu den plausibelsten Phrasen geworden sind, die als allgemeine und gemeinverständliche „Wahrheiten“ in Umlauf gebracht werden; während doch gerade Diejenigen, die sich ihrer am meisten bedienen, in gänzlicher Unklarheit und Unwissenheit darüber sind, welchen Widersinn ihre vermeintliche Weisheit birgt. Exakte Naturforscher, u. z. wissenschaftliche Bearbeiter der Empirie i. e. S., sind es, die — wie ein Th. H. Huxley — diesen Objectivisten erst ins Gedächtniss zurückrufen müssen: dass alle und jede Erkenntniss in erster Linie subjectiver Natur ist; dass wir der Dinge, mit denen wir zu jeder Tageszeit bereitwilligst, als mit den gewissesten Thatsachen, herumwerfen, in erster Linie nur — als unserer Bewusstseinszustände gewiss sind; dass unser Bewusstsein von denselben das unmittelbar Gewisse; dass ein Object ohne erkennendes Subject auch kein Gegenstand des Erkennens ist.

In erster Linie ist alle Erkenntniss subjectiv. Denn das Denken ist ja nichts an und in den Objecten. Das Wahrnehmen tritt nur ein, wo Sinnesthätigkeit eintritt.... Alle Erkenntniss, jeder Begriff, ist eine vollbrachte That des erkenntnissthätigen Subjectes. — Kein Object ohne Subject. — Es gibt keine Gegenstände des Erkennens — als nur für und in Bezug auf ein erkennendes, erkenntnissthätiges Subject. — Objectives Erkennen ist daher — im eigentlichen und buchstäblichen Sinn — schlechterdings unmöglich. Denn es würde erfordern, dass das Subject selbst im Object

sei; dass dieses selbst erkenntnissthätig sein, dass das Subject dann diese Erkenntnissthätigkeit zu seiner eigenen machen solle.

Alle diese landläufigen Forderungen und banalen Sprichwörter des *vox populi* der redseligen „gebildeten Gesellschaft“ lassen sich ad absurdum führen, wenn man tiefer nachdenkt und Kritik an ihnen übt.... „Gewöhnlich meint man, wenn man nur Worte hört, es müsse sich dabei doch etwas denken lassen.“ Dem ist aber nicht so. Denn mit nichts springt die Redseligkeit und Gedankenlosigkeit Derjenigen, welche sich in der Gesellschaft klug zu bewegen wissen, aber ihren Mangel an Schärfe des Denkens und ihre geringe Erkenntnisscapacität nur schwer verdecken können, so leicht um — als mit unverstandenen Wortbildungen, mit unbegriffenen Begriffsgebilden. — Das ist hier nur beiläufig gesagt, weil ein falscher und unverstandener „Objectivismus“ sich hochmüthig breit zu machen beginnt, wo es an die Beurtheilung und Untersuchung der Gegenstände des Erkennens geht.

Es ist auch nicht bald ein Verhältniss so gründlich verkannt und missdeutet, nicht leicht eines so wenig verstanden worden, — als die Beziehung zwischen Subject und Object, zwischen dem erkenntnissthätigen Subject und dem Object, als Gegenstand des Erkennens. In der That sind diese Beiden — Proportionalen. Sie lassen sich durchaus nicht aus dem Zusammenhang der erkennbaren Dinge hinwegdenken. Es ist eine ständige Relation zwischen Subject und Object — die Bedingung der Möglichkeit alles Erkennens.

Zeit und Raum sind die „Formen aller sinnlichen Anschauung“. Aber sie haben nur irgend einen Erkenntnisswerth; insoweit ein Anschauendes und ein Angeschautes da ist, welch letzteres auch in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen steht. Subject und Object bestehen daher nur in dieser Relation zu einander. Sie sind Verhältnissbegriffe. Keines von beiden ist „an sich“. Keines lässt eine „absolute Position“ zu. Jedes

ist nur gesetzt, insoweit das Andere gesetzt ist. Sie begrenzen einander gegenseitig. Sie unterscheiden sich von einander. Sie grenzen sich gegen einander ab.

Der Intellect ist die Erkenntnissthätigkeit selbst. Das Subject ist das Erkenntnissthätige. Das Object ist, in Bezug auf das Subject, das Erkannte.... Das Subject setzt daher selbst Grenzen und unterscheidet die Objecte von sich, indem es seine Daseinssphäre gegen sie abgrenzt. Selbst eingegliedert in zeitliche und räumliche Verhältnisse, wird es folgerichtig wieder von den Objecten begrenzt. Die Erkenntniss dieser Begrenzung, das Grenzensetzen — als Akt des Erkennens — ist naturgemäss die Sache des Subjectes.... Unter den Objecten werden nun alle die, welche selbst als erkenntnissthätig erscheinen, gleichzeitig als Subjecte erkannt; jedoch so, dass sie für mich (als erkenntnissthätiges Subject) — als Gegenstände des Erkennens — Objecte, in Bezug auf andere Objecte und mich selbst — als Gegenstand des Erkennens, — als Subjecte gelten.

VII. Die Kritik duldet kein Absolutes. Kritik ist Untersuchung, Prüfung, Beurtheilung der Gesetzmässigkeit, der Ursächlichkeit, des Hervorgehens aus bestimmten Bedingungen. Das Gesetz ist das Maass der Kritik. Ursächlichkeit und Bedingtheit will alle Kritik erforschen. An das Wirkliche, an das Naturgesetzmässige, an das erfahrungsmässig Mögliche, das Erkennbare, das Denkgesetzmässige, hat sie sich zu halten. Hier setzt alle zielbewusste Kritik ein. Kritik ist eben keine Kritikasterei, die Lob und Tadel aus individuell-subjectiven Gründen der Gemüthsstimmung hergibt.

Das „Absolute“, das „Unbedingte“, der grundlose „Urgrund“, die unbedingte Bedingung, das Transcendente, das Überreale, das Abstracte, als das „absolut“ Unwirkliche, u. s. f. — und alle die *enfants terribles* der speculativen und transcendenten Philosophirerei, diese Grundsteine tiefsinniger Theorieen des Unbegreiflichen und hochmüthiger „Verständigungen“ über das Unverständliche, diese „Principien“ der Verwirklichung des „absolut“ Unwirklichen: liegen ausserhalb des Rahmens einer kritischen Philosophie. — Die kritische Erkenntnisstheorie kann und muss sie nur verurtheilen — u. z. dadurch, dass sie die Gesetze der Erkenntnissthätigkeit formulirt und die Natur des Intellectes kritisch untersucht.

Diese Untersuchung ergibt aber, dass wir nirgends und niemals etwas „Wirkliches“ anders erkennen oder denken können — als in bestimmten Verhältnissen stehend, unter bestimmten zeitlichen und räumlichen Verhältnissen daseiend und wirkend. — Ohne Wirkung keine Wirklichkeit. Nur, was wir als wirkend erkennen, nennen wir wirklich. (NB. wirkend — unter bestimmten Verhältnissen, wirklich — in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen stehend). Alle Wirklichkeit ist wirksam, ist Wirkung, und kann nur in und aus dieser „Wirkungsweise“ erkannt werden. — Eines wirkt auf das Andere und erfährt Einwirkung durch das Andere, begrenzt und wird begrenzt, beschränkt und wird beschränkt. Sein Wirkungskreis ist seine Daseinssphäre.

Nicht anders aber wird diese erkennbar — als in bestimmten räumlichen Verhältnissen. Nicht anders erfährt sie Veränderung und veranlasst Veränderung — als unter bestimmten zeitlichen Verhältnissen. Wer diese „Verhältnisse“ nicht erkennt, oder nicht klar und bestimmt erkennen will; dem ist, wie das Sprichwort sagt: „Alles eins“. Je weniger Einem „alles Eins“ ist; desto mehr ist er gewillt und genöthigt, die Verhältnisse der Dinge klar und bestimmt zu erkennen; desto mehr wird er die Erscheinungscomplexe unter dem Gesetz der bestimmten Verhältnisse zu erkennen, desto mehr die Menge derselben unter das Fundamentalgesetz der Relation zu bringen trachten. Alles Wirkliche steht in bestimmten Verhältnissen.

Je klarer, je bestimmter diese Verhältnisse von mir er-

kannt werden; desto klarer, bestimmter, zuverlässiger, wird meine Erkenntniss von jedem Einzelnen, von den einzelnen Proportionalen. — Je mehr ich dieses „Gesetz der bestimmten Verhältnisse" auf die Erscheinungscomplexe anwenden lerne; desto mehr erkenne ich dieselben im Einzelnen und Besonderen. Desto höher differencirt sich meine Erkenntnissthätigkeit. — Je weniger mir „Alles eins" ist; desto mehr, desto gewisser erkenne ich in und aus allen Anderen das Einzelne und Besondere. Wie Object und Subject nur durch die Relation zu einander denkbar und als wirklich erkennbar sind; so ist uns auch in und aus bestimmten Verhältnissen das Individuelle erkennbar.

Aber die Gegenstände unseres Erkennens werden nicht blos, als in bestimmten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen stehend, wahrgenommen. Sie werden auch aus ihren Bedingungen, als Bedingende und Bedingte, erkannt, durch ihre Bedingungen begriffen. — Es gibt ebensowenig irgend ein wirkliches Absolutes, als es ein wirkliches Unbedingtes geben kann. — Alles Wirkliche wirkt. Es ist aber keine Wirkung ohne Ursache. *In natura non datur fatum, non datur saltus, non datur portentum.*

Das leitet hinüber zu dem „Gesetz der Causalität", zum allgemeinen Causalgesetz, dessen Ausdruck im Besonderen auch das Gesetz der bestimmenden (und bestimmten) Bedingungen ist, das wir dem „Fundamentalgesetz der Relation" untergeordnet haben. Nicht ohne Grund, wie mir dünkt. Denn auch Bedingen und Bedingtsein, Ursächlichkeit und Wirkungsweise, stellen Verhältnisse dar und sind selbst Verhältnissbegriffe.

VIII. Nicht alle Erkenntnissthätigkeit ist eine endlose Fragebewegung. Nicht alle Erkenntnissthätigkeit beginnt und endet mit Fragestellungen. Wäre eine ins Endlose gehende Fragebewegung, ein unaufhörliches Zweifeln, der Inhalt und das Ziel aller Erkenntnissthätigkeit; dann wäre freilich alle Möglichkeit der Wahrheit aufgehoben; dann gäbe es kein Begreifen.... Zweifeln heisst Fragenstellen.

Fragen heisst Gewissheit verlangen = Erkennen- und Wissenwollen. — Das ist das Ziel aller Fragestellung, der Grund alles Zweifels.

Dass wir nicht aufhören zu fragen und zu zweifeln, während wir doch bald aufhören, durch eine Antwort Gewissheit zu erlangen und zu geben, und nur zu bald an der Grenze unseres Wissenkönnens angelangt sind: das liegt in dem erörterten, vielbeklagten und wenig beherzigten, „Missverhältniss" zwischen Erkenntnisstrieb und Erkenntnisscapacität (zwischen Erkennenwollen und Wissenkönnen). — Der Erkenntnisstrieb wächst oft ins Ungeheure. Das Erkennenwollen blickt über alle Bedingungen des Erkennenkönnens hinaus. — Das Gebiet der Speculation, des kritiklosen Nachdenkens, — ist unermesslich weit. Das Wissenkönnen ist durch die Schranken unserer sinnlichen Organisation, durch die enge Daseinssphäre des erkennenden Subjectes, in enge Grenzen gestellt. Das Gebiet der Wissenschaft ist ein eng begrenztes.

Nur das aus zureichenden Gründen Erkennbare, das aus und in dem ursächlichen Zusammenhang zu Begreifende, hat Platz in ihr. Alles andere mag jeder mit seiner Gemüthsstimmung „abthun". — Die Wissenschaft ist tolerant wie der grosse König, der einen jeden selig werden liess „nach seiner Façon." Aber sie hat auch keinen Raum für Das, was wir nicht wissen können. — Alle die Hypostasirungen und vermeintlichen Theorieen über Gegenstände, von denen wir „so viel als von Herrn Schwerdtleins Tod" wissen, gehören nicht in ihr Bereich; insoweit sie Wissenschaft (ein Wissen von einem Gewussten) sein soll. Das ist aber, in unserem Sinne, auch die Philosophie als Wissenschaft, die kritische Philosophie.

Die philosophischen Doctrinen und wissenschaftlichen (?) Theorieen, welche das Unerfindliche, das Unergründliche, das Ungewusste (wo nicht wohl gar das „Unbewusste"!) zum Gegenstande haben, sind keine Wissenschaft, im strengen und wahren Sinne des Wortes. Sie tragen Schuld

daran, dass das mephistophelische Wort zur Regel der Lebensweisheit werden konnte: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft!"

Erkennen aus zureichenden Gründen, Begreifen, als vollständiges Erkennen eines ursächlichen Zusammenhanges, — ist Wissen. — Nur das Begriffene gehört unserem Wissen an. Was wir nicht begriffen haben, können wir immerhin für wahr halten und, auf irgend eine Autorität hin, an Wahrheitsstatt annehmen. Wer wissen will, glaubt an keine Autorität, als an die „Autorität durch den Beweis". — Beweisen heisst aber: die zureichenden Gründe darlegen, den ursächlichen Zusammenhang finden.

Glauben mag alles Erdenkliche, wer „selig" werden will. Wer weise werden will, will begreifen, will wissen. — Es gibt für uns kein anderes Erkennen aus Begriffen, kein anderes Begreifen, — als durch Erkennen eines ursächlichen Zusammenhanges, einer nothwendigen Verknüpfung zwischen zwei Vorgängen, wo einer den anderen bedingt und aus diesem Bedingten als Bedingendes, als Ursache oder Verursachendes, erkannt wird. Diese Nothwendigkeit der Verknüpfung liegt aber nirgends in den wirklichen Dingen. Nur die Succession nehmen wir sinnlich wahr. Die Nothwendigkeit der Verknüpfung ist ein Gedanke. Die Synthesis selbst vollziehen wir durch unsere Erkenntnissthätigkeit.

Es ist mithin das Causalgesetz ein Denkgesetz. Es ist selbst die Bedingung alles Begreifens, alles Wissenkönnens. Unser Intellect kann nicht anders zu einer „Verknüpfung" des Mannigfaltigen kommen. — Das Causalgesetz ist ein Naturgesetz unseres Intellects. Als Gegenstände unseres Erkennens wirken alle Erscheinungscomplexe nach diesem Gesetz. Keine andere Wirksamkeit ist für uns erkennbar.

Alles Geschehen ist ursächlich. Alles hat seine Ursache. Jedes Warum hat sein Darum; — wenn wir auch (vermöge unserer Erkenntnisscapacität) nicht jedes Darum finden. — Das Gesetz der Causalität ist das oberste Naturgesetz.

IX. Dass jedes Warum sein Darum und jedes Geschehen seine Ursache hat, — schliesst noch nicht ein, dass wir auch in jedem Falle das Wesen dieser Ursache erkennen können. In den zahlreichen Fällen, in welchen uns dies nicht gelingt, ist es durchaus irrthümlich, wenngleich sehr gebräuchlich, das Dasein einer Ursache in Abrede zu stellen, oder ein Unbedingtes, ein Absolutes, als das Verursachende zu „postuliren"; statt die Unzulänglichkeit unserer Erkenntnisscapacität einzugestehen und sich zu bescheiden, dass das uns verborgen bleibende „Wie" des ursächlichen Zusammenhanges vielleicht ganz ausser dem Bereich unseres (möglichen und naturgemässen) Erkennens liegt; oder etwa — dass es, unter anderen Bedingungen und Verhältnissen, Anderen doch noch gelingen möchte, zu begreifen, was uns noch unerfindlich scheint und unserer Erkenntnisscapacität unüberwindliche Schranken entgegenstellt.

Das geschieht aber in solchen Fällen keineswegs. Die Schuld wird entweder auf die Dinge selbst geschoben, und ein Aufhören des ursächlichen Zusammenhanges constatirt, weil er von uns nicht erkannt wird; — oder (was noch häufiger geschieht) es wird nun ein Absolutes, ein Unbedingtes, Überräumliches, Überzeitliches, Überintellectuelles, Unbewusstes (u. s. f. im Register der Abstractionen transcendenter Speculirer!), postulirt, und aus demselben Alles weitere „nach dem Princip der Causalität" hergeleitet. — Dabei ist nicht über alle Zweifel erhaben: ob sich bei dem Worte, aus dem die ungeheure Mannigfaltigkeit der Dinge auf die allereinfachste Art der Welt deducirt und compilirt wird, immer auch „etwas denken" lasse? — Es ist hier kein „Band der Dinge" — bis zuguterletzt der Mensch kommt und es hineinlegt und auf den selbstgelegten Schienen des Erkennens durch die Welt der Dinge, die „absolute Wahrheit" erkennend, dahinfährt; um wieder bei dem Ursprünglichen, Letzten, Unbe-

dingten, anzulangen, das irgendwo ausserhalb der Reihen der Bedingungen — im Überall- und Nirgendsland liegt!...

Besteht nun überhaupt eine nothwendige Beziehung zwischen Worten und Dingen einer-, Worten und Begriffen, Begriffen und Dingen, andererseits? Besteht eine nothwendige Beziehung zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, der Vorstellungsweise und der Daseinsweise, der Erkenntnissweise und der Wirkungsweise? — Oder ist etwa diese Beziehung eine zufällige, wechselnde, ungewisse?

Die Beobachtung ergiebt, dass allerdings Unterschiede, Ungleichheiten, Aberrationen, vorkommen, welche aber nur die allgemeine Gleichartigkeit, Gewissheit, Regelmässigkeit, Nothwendigkeit, eben erst „zur Regel machen". Nun finden wir in der That, bei normalen organischen Bedingungen, d. h. abgesehen von pathologischen Erscheinungen und Rückbildungen (Aberrationen), — dass eine Übereinstimmung in der nothwendigen Beziehungsweise und Verbindung der genannten Gegensätze stattfindet; dass in der That ein causaler Zusammenhang zwischen Worten, Begriffen und Dingen, Vorstellung und Vorgestelltem, Vorstellungsweise und Daseinsweise, besteht; so dass dem Dinge eine Vorstellung, dem Begriffe ein Wort entspricht. — Welcher Art diese Beziehung ist und warum sie etwa besteht?... Das ist für unser Urtheil eben unerfindlich und werthlos.

Dass aber ein solcher Zusammenhang, dass eine solche nothwendige Beziehung besteht; das exemplificirt am besten „per contrarium" die unrichtige Verknüpfungs- und Beziehungsweise von Worten, Begriffen und Dingen, welche man als „irrthümlich" und „widersinnig" anzuerkennen nicht ansteht. — Diese nothwendige Beziehung und die Thatsache, dass die begriffliche Thätigkeit an Worte anknüpfen muss, um feste, allgemein giltige Formen zu gewinnen, — hat den „Schluss" veranlasst: dass durch die Sprache, d. h. durch articulirte Lautsuccessionen, „begriffliche Thätigkeit" erst entsteht; dass die Sprache die

Vernunft erst „erschaffen" hat und „vor der Sprache der Mensch vernunftlos" war.

Wie das Letztere sich verhalten mag; das können wir hier dahingestellt lassen, weil diese Hypostasirungen ganz ausserhalb des Rahmens einer kritischen Erkenntnisstheorie fallen. Aber das mag schon hier festgestellt werden, dass — wenngleich sich die begriffliche Thätigkeit an und in der Sprache, Begriffsbildung vermittelst der Wortbildung entwickelt — menschliche Sprache selbst schon Vernunft und begriffliche Thätigkeit voraussetzt (wie oben erörtert wurde).

X. Wir fragen nicht mehr: ob es ein Bewusstsein gibt? — Die Thatsache unseres Bewusstseins ist uns das „unmittelbar Gewisse". — Unsere Wahrnehmungen sind in erster Linie Bewusstseinszustände. Alle unsere Erkenntnissthätigkeit ist ein fortwährendes Bewusstwerden. — Wer die Thatsache des Bewusstseins bezweifelt und Beweise für seine eigene Existenz und für die Möglichkeit des Denkens verlangt; bei wem der Zweifel zur Verzweiflung an seinem eigenen Dasein, Denken, Empfinden, geführt hat; — mit dem hat die Erkenntnisstheorie nicht zu rechten. Für den ist nichts in der kritischen Philophie ein Gegenstand der Discussion.

Die Einwände der Psychiater, welche aus pathologischen Erscheinungen allgemeine Bedingungen des normal entwickelten Intellectes nachweisen oder „widerlegen" möchten, hat sich die Erkenntnisstheorie vielfach gefallen lassen müssen. Aber mit den Wahnsinnigen und Aberwitzigen selbst hat sie ebenso wenig zu schaffen und über die Gesetze der Erkenntnissthätigkeit zu rechten, als etwa die Optik mit Blindgeborenen oder die Harmonielehre mit Taubstummen.

Die unmittelbare Gewissheit unseres eigenen Bewusstseins, die Thatsache des fortwährenden Bewusstwerdens, gewährleistet uns auch die Existenz der Gegenstände ausser uns. Wir selbst fühlen uns doch als ein Bleibendes, als ein im Wechsel Verharrendes — nicht in soma-

tischer Hinsicht (dafür sorgt der Stoffwechsel!), wohl aber in Beziehung auf die „Einheit des Selbstbewusstseins“, welche allein die Erinnerung und den Zusammenhang der Erkenntnisse möglich und begreiflich macht. — Es muss aber, so schliessen wir, ein ausser uns Befindliches sein, was die fortwährend wechselnden Bewusstseinszustände in uns verursacht. — Aber es bedarf nicht erst dieser Schlussweise.

Alle unsere Erkenntnissthätigkeit ist ein unablässiges Unterscheiden und Grenzensetzen. Je höher, je heller und klarer (nach einem geläufigen Gleichniss) das Bewusstsein; desto klarer, desto bestimmter unterscheiden, desto schärfer begrenzen wir. — Wir können aber nur unterscheiden und Grenzen setzen in Bezug auf irgend welche Dinge, die ausser unserer (engsten) eigenen Daseinssphäre liegen. Denn das Subject selbst ist nur durch die Abgrenzung und Unterscheidung von allen ausserhalb seiner Daseinssphäre Liegenden, d. h. in Bezug auf Objecte, — Subject. Nur indem es sich gegen Andere abgrenzt und von Anderen unterscheidet, von Anderen begrenzt und verschieden erkennt — kommt das „Ich“ zu Stande. Es ist also (in diesem Sinne): kein Subject ohne Object, und — (wie schon dargelegt wurde): kein Object ohne Subject.

Dass wir ein Bewusstsein haben, dass wir uns unser selbst fortwährend bewusst werden; dass wir selbst sind — und ein von allem Anderen Verschiedenes, ein Individuelles, ein Abgegrenztes, ein Selbst, ein Ich, sind, — daher ein Selbstbewusstsein haben; dass Gegenstände ausser uns sind; dass wir erkenntnissthätig sind; dass wir Dinge ausser uns erkennen; dass wir dieselben in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen wahrnehmen und nicht anders als aus Ursachen und Bedingungen begreifen, — dess halten wir uns für vergewissert.... Die Thatsache des Bewusstseins, die unmittelbare Gewissheit unserer Erkenntnissthätigkeit, als eines fortwährenden Bewusstwerdens, die „Einheit des Selbstbewusstseins“ im Wechsel der Bewusstseinszustände, die Einheitlichkeit des Denkens, in allem Wechsel der Wahrnehmungen und bei der Wandelbarkeit der Erscheinungscomplexe, die Erkenntniss eines obersten Denkgesetzes der Ursächlichkeit alles Geschehens, das zugleich das oberste Naturgesetz ist; — das sind hinreichende Belege für unser Wissenkönnen, nicht für die Thatsache unserer Erkenntnissthätigkeit, die weiter keines Beweises bedarf.

Dass dieses Wissenkönnen Grenzen hat; dass demselben über allen Grenzen von Raum und Zeit und ursächlichem Geschehen nur ein Nichtwissenkönnen entspricht; — das ist aus unseren Untersuchungen neuerdings hervorgegangen. Es sind dafür die entsprechenden Gesetze durch die kritische Erkenntnisstheorie formulirt worden; wenngleich der einfache Verstand, den man gemeiniglich den „gesunden Menschenverstand“ nennt (und dem doch so viele „Krankheiten des Gedankens“ zugeschoben werden!), auch ohne die Kenntniss dieser Gesetze, nicht leicht gegen dieselben sündigt. Viel wichtiger sind sie für die Nachdenker, bei welchen der Erkenntnisstrieb die Erkenntnisscapacität in ungeheurem Maasse überragt.... Die Welt der, in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen stehenden, ursächlich zusammenhängenden Dinge — ist gross und weit genug; so dass sich der Erkenntnisstrieb an Das halten kann, was wir wissen können, ohne über „Mangel an Arbeit“ klagen zu dürfen. Nur die abstracten und transcendenten Speculirer sehen und hören und begreifen sie nicht. Sie suchen eben etwas ausser, über oder hinter ihr, uneingedenk der Worte:

„Ein Kerl, der speculirt,
Ist wie ein Thier auf dürrer Haide,
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und ringsumher ist schöne, grüne Weide.“
(Goethe, Faust I.)

Erläuternde Zusätze und Ergänzungen.

I.

Nicht mit Unrecht möchten wir die Geschichte der Philosophie das letzte Buch einer „Entwickelungsgeschichte der menschlichen Vernunft" oder, wenn wir unter „Geist" (im engeren Sinne) die höchst differenciirten intellectuellen Thätigkeiten verstehen wollen, die eigentliche „Entwickelungsgeschichte des Menschengeistes" nennen. Wie die Geologie und Geognosie in den Schichten und Ablagerungen des Erdinneren die Urkunden für die geschichtlichen Processe vorfindet, welche unsere Erde bis auf unsere Tage durchlaufen hat; so findet die Geschichtschreibung der menschlichen Wissenschaft und Cultur die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Denkens und Wissens in den Urkunden der Geschichte der Philosophie aufgezeichnet. Die Geschichte der Philosophie ist die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes im Allgemeinen und des wissenschaftlichen Denkens im Besonderen. Sie verzeichnet aber nicht blos die erheblichsten Versuche und Anregungen, nicht blos die Irrfahrten und Verirrungen, sondern auch zuvörderst die bleibenden Resultate des wissenschaftlichen Denkprocesses. Sie ist, in diesem Sinne, eine Geschichte der allgemeinen Principien und Ergebnisse der wissenschaftlichen Thätigkeit.

Soll aber eine solche allgemeine Geschichte der Wissenschaft, eine Universalgeschichte der Principien und Ergebnisse des menschlichen Denkens und Forschens, zu

Stande kommen; so bedarf es ausser den einzelnen Arbeitsleistungen, auf den verschiedenen Fachgebieten der Wissenschaft, noch der besonderen, vermittelnden und verbindenden Glieder in der Geschichte des menschlichen Denkens. Diese sind eben die Arbeitsleistungen, die Untersuchungen und Systeme der Philosophen, in welchen, wie in jenen Erdschichten, die Ablagerungen stattfinden, aus welchen die nachgeborenen Geschlechter ihre Erkenntniss der Geschichte ihres Wissens und ihrer Wissenschaft entnehmen. Auch Das ist ein schwerwiegender Grund für die Existenzberechtigung einer wissenschaftlichen Philosophie: dass sie selbst eine *conditio sine qua non* für das historische Verständniss des wissenschaftlichen Gedankenprocesses bildet; und dass ein geschichtliches, und überhaupt jedes tiefere Verständniss der allgemeinen Principien und Ergebnisse aller Wissenschaft — ohne sie überhaupt nicht wohl möglich ist. Diese Bedeutung eignet allerdings in erster Linie der Disciplin einer Geschichte der philosophischen Systeme und Weltanschauungen. Es bedarf aber nicht der Bemerkung: dass diese letzteren vorhanden sein müssen, ehe eine solche Geschichte zu Stande kommen kann. Wie jene Ablagerungen uns einen Einblick gewähren in die Entwickelungsgeschichte unserer Erde; so vermittelt uns der historische Zusammenhang der Arbeiten der Philosophen — das Verständniss unserer Vernunft selbst und unseres wissenschaftlichen Denkens.

In diesem Sinne äussert sich ein verdienstvoller philosophischer Naturforscher, Hr. W. Wundt, über die fundamentale Bedeutung und Nothwendigkeit der Philosophie für den Fortschritt und das Gedeihen des wissenschaftlichen Lebens. „Ob es früher oder später gelingen werde, das menschliche Wissen in jene wissenschaftliche Form zu bringen, welche der Philosophie bisher immer als Aufgabe vorgeschwebt, wer vermöchte dies mit Gewissheit heute schon zu sagen; wo noch so viele Begriffe nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den Einzelwissenschaften der Klärung bedürfen? Vorläufig, scheint es, sind wir noch in jenem

vorbereitenden Stadium, in welchem, während sich fortan der Stoff im Einzelnen sammelt, die allgemeinen Gesichtspunkte allmälig aus dem Streit der Meinungen sich emporarbeiten. Unterdessen hat die Philosophie nicht müssig zu gehn. In der Prüfung der allgemeinen Ergebnisse der Wissenschaften, in der Entwickelung der wissenschaftlichen Methoden und ihrer Principien hat sie ein, mit dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung immer wachsendes, Feld der Arbeit vor sich, auf dem sie zugleich befruchtend auf die Einzelwissenschaften zurückwirken kann. Je mehr aber die Philosophie diesen ihren Beruf, die „Wissenschaft der Wissenschaften" zu sein, im wörtlichen Sinne auffasst; um so weniger wird es ihr fehlen können, dereinst auch von der wissenschaftlichen Gedankenbewegung unserer Zeit ein treues Bild auf die Nachwelt zu bringen. Denn, die Systeme, welche die Geschichte der Philosophie auf ihren Blättern verzeichnet, sind, soweit sie eine bleibende Bedeutung gewonnen haben, nicht müssige Ideenverbindungen einzelner Denker; sondern die zahlreichen Quellen der Erkenntniss, die in den Einzelwissenschaften fliessen, sammelt die Geschichte der Philosophie zu einem grossen Strom, an welchem man zwar nicht den Verlauf jeder einzelnen Quelle, wohl aber die Richtung wieder erkennt, die sie alle zusammen genommen haben.

Dem Bewusstsein der jüngst vergangenen Zeit war diese Wechselwirkung der Philosophie und der einzelnen Wissenschaften abhanden gekommen. Den letzteren entspringt daraus der geringere Vorwurf. Denn die Sache der Philosophie ist es, die gute Beziehung mit den Einzelwissenschaften aufrecht zu erhalten, indem sie ihnen entlehnt, was sie bedarf, die Grundlage der Erfahrung, und ihnen mittheilt, was sie entbehren, den allgemeinen Zusammenhang der Erkenntnisse."*)

Es kann aber nicht genug betont werden, dass die

*) W. Wundt, „Über die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart". Rede, gehalten zum Antritt des öffentlichen Lehramtes an der Hochschule in Zürich am 31. Oct. 1874. Leipzig, Engelmann.

Aufgabe und Bedeutung der Philosophie als Wissenschaft mit dieser Leistung, einer Geschichtschreibung des wissenschaftlichen Denkprocesses und des philosophischen Gedankenprocesses im Besondern, keineswegs erschöpft ist; dass vielmehr, wie schon Hume genugsam hervorgehoben hat, eine Untersuchung der allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur (ein an sich höchst bedeutendes Unternehmen, ohne das wir in letzter Linie aller Normen und aller Kunde von der Gesetzmässigkeit in unserem Denken und Handeln entbehren!) dasjenige Geschäft sei, welches als die Aufgabe der Philosophie und als ihr allgemeines Problem κατ' ἐξοχην bezeichnet werden darf. Das ist eben die Aufgabe, welche Kant (mit grösserer Schärfe und Deutlichkeit als alle Anderen) in den Brennpunkt der philosophischen Gedankenbewegungen gerückt hat.

Diese Hauptaufgabe der „systematischen" Philosophie, die allein schon die Unentbehrlichkeit und fundamentale wissenschaftliche Bedeutung derselben gewährleistet, ist es, mit Bezug auf welche der verdienstvolle Geschichtschreiber der griechischen Philosophie, Hr. E. Zeller, sich (in einem trefflichen Vortrag „über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften") folgendermassen ausspricht. „Die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur dagegen, das Wesen des menschlichen Geistes, wie es jeder geschichtlichen Entwickelung als ihre Voraussetzung zu Grunde liegt, und die aus ihm sich erzeugenden, in den verschiedensten geschichtlichen Gebieten unter gewissen näheren Bedingungen wiederkehrenden Formen der menschlichen Thätigkeit und des menschlichen Gemeinlebens, kann die Geschichte als solche nicht untersuchen. Wenn uns daher die geschichtlichen Wissenschaften das menschliche Geistesleben in seinem zeitlichen Werden und seinen mancherlei Umwandlungen darstellen; so verweist diese Darstellung selbst auf eine andere Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen, welche sich auf das Bleiben in diesem Wechsel, auf die allgemeinen Gründe der geschichtlichen Erscheinungen, das Wesen des Menschen und seine Ge-

setze, beziehen; diese Untersuchungen gehören aber nicht in den Bereich der Geschichte, sondern in den der systematischen Wissenschaft, der Philosophie."*)

Es würde schwer halten, den Kern meines eigenen Räsonnements besser präcisiren und deutlicher wiedergeben zu wollen, als derselbe in den angeführten Worten ausgedrückt ist. In diesem Sinne verlange ich eine „menschliche Philosophie", eine „Philosophie der Menschheit" oder eine Philosophie des Menschen schlechthin, welche Herder als Ideal eines gedeihlichen und zuverlässigen Philosophirens vorschwebte; da sich sein klarer Sinn gegen die hybriden Speculationen der abstracten und transcendenten Philosophirer und der Sucher der „absoluten Wahrheit" sträubte. In diesem Sinne kann ich nicht umhin, dem vielverkannten (frühzeitig durch die Einflüsse Hegels und einer frühreifen, überspeculativen „Naturphilosophie" verwirrten und für die tiefere wissenschaftliche Untersuchung unfähig gemachten) Feuerbach die Berechtigung und das Verdienst seines Ausspruches zuzuerkennen: dass die Philosophie — „Anthropologie" werden müsse.

Es ist in der That nicht ohne Komik, wenn manche von dem „Anthropologismus" in der Philosophie wie von einer „Abart" der „speculativen Philosophie" sprechen und meinen: dieser wenig beliebte „anthropologische Standpunkt" sei ein Standpunkt wie jeder andere, über dessen Berechtigung oder Nichtberechtigung sich viel streiten lasse. Es ist aber wahrhaftig an der Zeit, dem aberwitzigen Ansinnen entgegenzutreten, in der Philosophie, oder auf irgend einem Gebiete der wissenschaftlichen Thätigkeit, einen anderen Standpunkt einzunehmen oder — gar den anthropologischen Standpunkt als einen beschränkten, einseitigen, unzuverlässigen, von vornherein (im angeblichen Interesse der wissenschaftlichen „Objectivität") zurückzuweisen.

*) E. Zeller, „Vorträge und Abhandlungen". Zweite Sammlung. Leipzig 1877. p. 459.

Wahrlich! — Dieses aberwitzige Ansinnen und Unterfangen ist es, das den grössten Theil der Geschichte der Philosophie als eine Geschichte der Irrthümer und Verirrungen des menschlichen Erkenntnisstriebes erscheinen lässt.... In Wahrheit kann doch keiner diesen „Standpunkt" wirklich aufgeben. Von diesem „Standpunkt" gehn für uns alle Wege zum Irrthum wie zur Wahrheit aus und zu ihm führen sie zurück. Hier gibt es kein — plus ultra!... Was hilft es auch, sich im Denken, in der Phantasie, einen anderen „Standpunkt" zu erkiesen? Über unsere Natur, über die Bedingungen und Schranken unserer Organisation, über die, von diesem Standpunkt erkennbare und erkannte, empirisch reale Welt kommen wir doch nirgends und niemals hinaus.

Demnach scheint es, als wollte gerade Dasjenige, was das Gewisseste, das Zuverlässigste, das Unläugbarste ist, den Philosophirern am wenigsten behagen; als gäbe es auch unter den Männern der „exakten Forschung" nicht wenige, welche nicht allzugern an diesen „Standpunkt" erinnert werden, weil mit demselben freilich gewisse „Grenzen des Naturerkennens" gegeben sind, welche anerkennen: auf die vielgepriesene „absolute Wahrheit" und auf die Allwissenheit verzichten heisst, — welche so mancher „Specialforscher" als das bescheidene Ziel seiner mikroskopischen Untersuchungen, so mancher Philosophirer als das letzte Resultat seiner makroskopischen Speculationen betrachten möchte. Das ist die uralte Unbescheidenheit der Nachdenker! Das ist die Mitgift „von der Muhme der Schlange", auf die wir nicht Verzicht leisten wollen; weil wir meinen, damit zugleich auf das verheissene Land der Wahrheit Verzicht zu leisten. Das aber ist ferne von uns! Wie Viele loben Gott, dass sie irren können, weil ihnen das Irren und der Kampf gegen den Irrthum den Besitz der Wahrheit zu gewährleisten scheint! Weil Irren nun unser „menschliches Erbe" ist, möchte aber so mancher seinen naturgemässen „Standpunkt" allzugern mit einem anderen vertauschen; vergessend, dass er mit dem Kampf

gegen „menschlichen Irrthum“ — auch der blossen Möglichkeit aller (für ihn einzig möglichen) menschlichen Erkenntniss der Wahrheit entsagt.

II.

Dass die Philosophie „naturwissenschaftlich“ werden und bleiben muss, wenn sie überhaupt als Wissenschaft (im strengeren und engeren Sinne) bestehen und zum „Wachsthum der Wissenschaften“ in hervorragender Weise beitragen soll; darüber herrscht kein Zweifel. Es wäre denn, dass man der Zweifelsucht des unwissenschaftlichen und unphilosophischen Denkens Derjenigen eine objective Berechtigung einräumen wollte, welche in dem Mysteriencultus der letzten und höchsten Abstractionen die wahre Aufgabe der Philosophie finden wollen, und von den Zielen und Wegen, von der Methode der exakten Naturwissenschaft, so wenig verstehen, wie der Blinde von der Farbe. — Im gleichen Sinne lässt sich auch behaupten: dass die Naturwissenschaft selbst, wenn sie Wissenschaft im höheren und strengeren Sinne werden und ihrerseits das Wachsthum der Wissenschaft, d. h. den Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens, in irgend etwas fördern will, „philosophisch“ werden muss; dass mit den Beobachtungen und den Experimenten der Specialforscher noch keineswegs Alles gethan ist; dass es vielmehr in letzter Instanz die Hauptaufgabe und der hauptsächliche Erkenntnisswerth der Naturwissenschaften bleibt: die einzelnen Resultate der Specialforschung, auf den verschiedenen Gebieten, allgemeinen Gesetzen unterzuordnen; die Vorstellungsweise und Begriffsbestimmung von den Gegenständen der Erfahrung ebensowohl zu bereichern und zu erweitern, als auch die schon vorhandenen zu corrigiren, und auf diesen, eminent philosophischen Wegen (der Bereicherung des vorhandenen Wissens sowie der Kritik und Correctur der Normen und Principien desselben) das „Wachsthum der Wissenschaften“ im Besonderen und des wissenschaftlichen Denkens im Allgemeinen zu befördern.

Wir brauchen eben für eine philosophische Naturwissenschaft als unerlässliche Stütze eine naturwissenschaftliche Philosophie. Diese aber kann nur auf den festen Erkenntnissfundamenten des philosophischen Kriticismus zu Stande kommen; umsomehr, als philosophische Naturwissenschaft selbst, in ihren sichersten Anfängen, erst unter der Voraussetzung und auf der Basis einer kritischen Erkenntnisstheorie möglich geworden ist. Darin liegt das grosse, von den tüchtigsten und im eminenten Sinne philosophischen Vertretern der wahren Naturwissenschaft stets willig und gern anerkannte Verdienst der Kantischen Philosophie: dass sie der alten Metaphysik und den alten Transcendenzlehren den Lebensnerv unterbunden und durchschnitten — und dadurch, auf den Trümmern der Metaphysik, erst Physik im heutigen Sinne, auf den Trümmern jener angeblichen Wissenschaft des Transcendenten — die wahre Wissenschaft des Immanenten, des empirisch Realen, der wirklichen Verhältnisse, erst möglich und lebensfähig gemacht hat. Das ist das historische Verdienst des philosophischen Kriticismus. Die ganze Geschichte desselben ist eine Annäherung an dieses Ziel. Nicht wenige, die ein anderes Programm auf ihre Fahne geschrieben hatten, haben ihn in diesem Bestreben gefördert und dadurch den, durch die Vernunftkritik markirten, Wendepunkt in der Geschichte des wissenschaftlichen Denkens herbeiführen geholfen.

Diese Förderer des „Wachsthums der Wissenschaft“, welche ihren Theil zur Begründung einer kritischen und wissenschaftlichen Philosophie, zur Anbahnung einer philosophischen Naturwissenschaft und der, auf festem Grunde sich aufbauenden, Philosophie der Naturwissenschaft beigetragen haben, stehen in den verschiedenen Heerlagern der historischen Philosophie, von alten Zeiten der philosophischen Speculation bis auf unsere Tage. Wozu soll ich Namen nennen? Und wenn es durchaus geschehen soll, um einige schneidende Contraste zu bezeichnen, die in diesem Bestreben zusammentreffen; so mögen die

Namen der Cartesius, Bacon, Locke, Hume, neben so vielen Anderen (Beispiels halber) genügen.

Wollen wir eine Philosophie, deren Lehren irgend welchen Aufschluss über die wirklichen Verhältnisse unserer empirisch realen Welt bieten und zur Klärung wie zum Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens etwas beitragen sollen; so bedürfen wir einer naturwissenschaftlichen Philosophie, deren Gegenstand die Natur der Dinge, und zwar die erkennbare Natur der wirklichen (der empirisch-realen, für uns erkennbaren) Dinge (= der Erscheinungen oder Phänomene des Lebens) bildet, — nicht aber etwa die verborgene Natur irgend eines Unergründlichen und Unerkennbaren, das wunderlicherweise lange genug der Gegenstand des fruchtlosen Bemühens der Philosophirer gewesen ist. — Mit den wirklichen, mit den uns erscheinenden und ins Bewusstsein tretenden, Gegenständen (= Erscheinungen) der empirisch-realen Welt, d. h. mit der Welt, in der wir leben, die wir nach den Gesetzen unserer physisch-psychischen Organisation zu erkennen vermögen, hat es alle Wissenschaft zu thun. Mit der Beobachtung und Beschreibung dieser Phänomene wird allerdings alle Naturwissenschaft beginnen. Diese Beobachtung und selbst das wohlbewusste und absichtsvolle Experiment sind blos ein Mittel, ein Weg, ein Verfahren der Naturwissenschaft, aber noch nicht die ganze Naturwissenschaft selber, — ja nicht einmal Naturwissenschaft oder Wissenschaft überhaupt im strengeren und engeren Sinne. Denn diese ist immer die Lehre von den allgemeinen Gesetzen und Principien, unter welche unsere Vernunft (nach ihren Denkgesetzen, die ihre Natur und Normativgesetze sind) die einzelnen gleichartigen Erscheinungen unterordnet, und nach welchen sie dieselben mit einander verknüpft. Diese letztere Aufgabe ist das Geschäft der philosophischen Naturwissenschaft, d. i. eben der Naturwissenschaft im strengeren und höheren Sinne. Es liegt aber auf der Hand, dass philosophische Naturwissenschaft irgend welche philosophische Thätigkeit und Arbeit voraussetzt. Es muss daher

allerdings dieser philosophischen als der (im streng wissenschaftlichen Sinn) eigentlichen, echten und rechten Naturwissenschaft (welcher, die „Specialforschung“ höchst verdienstvolle und unerlässliche, aber nicht in sich schon zur Wissenschaft ausreichende, Handlangerdienste leistet) irgend eine Philosophie vorangehen und zu Grunde liegen, — welche sie erst möglich macht und ihr Richtung und Wege vorzeichnet.

Wir kommen von der Philosophie nicht los — und zwar ebensowenig, als wir von unseren eigenen Gedanken loskommen können. Es wäre denn, wir gäben das Denken selbst ganz auf — durch die Hingabe unseres Daseins, oder doch unseres menschenwürdigen, menschlichen, seelischen Lebens! Die Philosophie ist nicht nur in der Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung die *alma mater* der Wissenschaften, der Mutterschooss, aus dem alle Wissenschaft der einzelnen Gebiete der Lebenserscheinungen hervorgegangen ist und hervorgehen musste; weil die Philosophie selbst mit dem Philosophiren, das Philosophiren mit dem Nachdenken über die Gegenstände um und ausser uns anfing, — und das Nachdenken doch, ohne Frage, der Anfang und die Bedingung aller Wissenschaft ist, [wenn auch manche Specialarbeiter und Handlanger der Wissenschaft die Überflüssigkeit dieser fundamentalen Voraussetzung durch spielendes (fast gedankenloses) Sammeln und Experimentiren zu demonstriren bemüht sind, wobei sie (der blinden Henne gleich) den Diamant aus den Sandkörnern herausscharren]!

Die Geschichte der Wissenschaften lehrt, dass alle Wissenschaft zu allererst Philosophie war, und dass alle Geschichte der Wissenschaften mit der Geschichte der Philosophie anhebt und in ihr mündet. Aber nicht blos in der Geschichte des menschlichen Denkens ist die Philosophie der Anfang, das A und das O aller Wissenschaft. Sondern sie ist es auch im Verlauf der Geschichte geblieben — und ist es bis auf unsere Tage. Es war von den ältesten Zeiten her alle Wissenschaft, in erster und letzter Instanz, Philosophie.

Mit der Philosophie, mit dem Philosophiren, begann alle Wissenschaft und alles wissenschaftliche Denken über die einzelnen und verschiedenen Phänomene des Lebens. In der Philosophie fand alles wissenschaftliche Denken (und alle wissenschaftliche Bearbeitung dieser Gegenstände) seinen Abschluss. Philosophie ist also das A und das O aller Wissenschaften im Besonderen und des wissenschaftlichen Denkens im Ganzen.... Das maassgebende, tonangebende, richtunggebende Subject aller wissenschaftlichen Thätigkeit, alles wissenschaftlichen Denkens über Gegenstände der wirklichen Welt, ist unsere Vernunft, unser Intellect, unsere Erkenntnissthätigkeit. Alle allgemeinen Gesetze, zu deren Auffindung und Aufstellung die Wissenschaft hinleitet, sind Producte der Erkenntnissthätigkeit, sind, in erster und letzter Instanz — Denkgesetze.

Es ist also alle wissenschaftliche Thätigkeit (im strengeren und engeren Sinne) philosophische Arbeit und i. gl. S. alle wahre Wissenschaft philosophisch. Alle wahre Wissenschaft führt in ihren Anfängen auf Philosophie, auf ein Philosophiren, zurück, — und führt in ihren letzten und höchsten Ergebnissen zur Philosophie hinüber. In diesem Sinne ist alle Wissenschaft, im strengeren Sinne, philosophisch. In diesem Sinne ist alle Wissenschaft, in erster und letzter Instanz, in ihren Principien und in ihren höchsten Ergebnissen, — die Philosophie selber; wenngleich nicht die Philosophie — im landläufigen Sinne der verschiedenartigen Gedankenbewegungen, fruchtlosen Speculationen und Verirrungen, welche jedes Blatt der Geschichte der philosophischen Systeme bietet, — sondern Philosophie im Sinne des philosophischen Kriticimus, dessen Ergebnisse: philosophische Naturwissenschaft und naturwissenschaftlich-kritische Philosophie bilden; welche letztere berufen ist, aus mancher „Disciplin“ (deren Vertreter mit ihren Speculationen und Untersuchungen noch auf dem Versuchsfelde stehen, auf dem sich die Möglichkeit und Berechtigung einer besonderen Art der Wissenschaft erst zu bewähren hat; wenngleich von derselben wie von einer fertigen Wissenschaft gesprochen wird!) — erst „Wissenschaft“ im eigentlichen und wahren Sinne, zu machen.

Soll diese naturwissenschaftliche Philosophie, welche eine Entwickelung und ein Ergebniss der kritischen Philosophie bildet, erst bedingt werden durch eine (im eminenten Sinne) philosophische Naturwissenschaft; so möchte man meinen: dass die Philosophie überhaupt einzuhalten und stillzustehen habe, bevor von jener Seite ein Verdict über ihre Zulässigkeit und Berechtigung, als einer besonderen Art der Wissenschaft neben der Naturwissenschaft, gefällt und begründet worden ist. Aber es wurde bereits bemerkt, dass dieser philosophischen Naturwissenschaft von Anbeginn her eine Philosophie vorangehen müsse (wie sie ihr ja historisch vorangegangen ist), und dass dieselbe überhaupt nur auf philosophischen Grundlagen und Principien — als Wissenschaft, im strengeren und engeren Sinne, zu Stande kommen und bestehen könne. Denn: die Philosophie ist nicht zuvörderst eine Wissenschaft neben oder unter der Naturwissenschaft und der Geschichte. Sondern sie ist ein Charakteristikon aller besonderen Wissenschaften, — insoweit sie die Wissenschaft der Wissenschaft und des Wissens selbst und, in Wahrheit, die Wissenschaft des denkenden Menschen selber ist.

Wenn daher von manchen Seiten, und von Naturforschern insbesondere, mit Vorliebe behauptet wird: dass die Philosophie, in diesem Sinne (und zwar im engeren Sinne: als Logik und als Methodologik), aller Wissenschaft im Besonderen und allem wissenschaftlichen Denken im Allgemeinen immanent sei; dass daher in Wirklichkeit alle wahre Wissenschaft, und die Naturwissenschaft im eminenten Sinne, philosophisch ist und philosophisch sein müsse, da sie sonst gar nicht „Wissenschaft“ wäre (weil in diesem Sinne philosophisch und wissenschaftlich „Wechselbegriffe“ sind!); dass folglich die Philosophie, als allgemeine Wissenschaft, als allgemeines Charakteristikon jeder einzelnen Wissenschaft von vornherein eigne, daher durchaus keines besonderen Gebietes und keiner besonderen

Behandlung bedürfe; — so wäre gegen eine solche Behauptung das Eine einzuwenden: dass dann dieses Charakteristikon, das allen einzelnen Wissenschaften ihre Principien, Regeln und Gesetze giebt, und die letzten Ergebnisse derselben in einem grossen Strome sammelt und auf kommende Geschlechter überträgt, denn doch auch inhaltlich und gegenständlich etwas bedeuten und mehr als ein blosses Phantom sein, — und dass die Untersuchung des Inhalts und der Gegenstände desselben, als der Grundbedingungen aller Wissenschaftlichkeit, immerhin auch eine hohe, wo nicht die höchste, Aufgabe des menschlichen Nachdenkens bilden müsse.

Wird daher die Thatsache und eine besondere Natur unseres Denkens wie unseres Erkennens und Wissens, in allen einzelnen Wissenschaften vorausgesetzt, ohne auf die nähere Untersuchung dieser Voraussetzungen einzugehen; so ist doch klar, dass wir deshalb dieser Untersuchung nicht überhaupt und ganz und gar enthoben sein können. Die Beobachtung und das Erforschen einer allgemeinen Gesetzmässigkeit und Ursächlichkeit des Geschehens (in den Erscheinungscomplexen der Aussenwelt oder in unserer ganzen empirisch realen Welt), lässt uns denn doch das Bedürfniss nach der Erkenntniss einer Gesetzmässigkeit unseres eigenen Denkens und Handelns nicht ganz verwinden, — einer Gesetzmässigkeit, ohne welche jene andere überhaupt gar nie ein Gegenstand unseres Denkens und unseres Erkennens werden könnte. Es bedarf daher, vor und über aller Wissenschaft der besonderen Gegenstände unseres Erkennens, — eines Wissens und einer Wissenschaft von unserem Selbst, von uns selber, einer Wissenschaft unseres Denkens und Handelns, einer „Philosophie des Menschen“.

Es ist hoch an der Zeit, dass die Philosophie anthropologisch werde. Der anthropologische Standpunkt ist die Voraussetzung und Bedingung aller wissenschaftlichen Thätigkeit. Wir haben keinen andern; insolange wir Menschen sind und bleiben wollen. Nur der Aberwitz ist vermessen genug, über die naturgesetzmässigen Grenzen und Schranken der eigenen Organisation hinausgelangen zu wollen. Nur die hochmüthige Speculation kann im „reinen Denken“ diesen Standpunkt zu übergehen wähnen. Nur die maasslose Hoffnung und Zuversicht der Forscher auf die Macht und Befähigung der Menschen, die „letzten Gründe“ der empirisch realen Welt — abgesehen von den „Schranken unserer Sinnlichkeit“! — zu finden, kann von dem, naturgemäss gegebenen und seine Anerkennung als Thatsache erzwingenden, anthropologischen Standpunkt abstrahiren wollen.

In Wahrheit hört aber jede Gewähr und die blosse Möglichkeit auf, zu Resultaten des Denkens und Forschens zu gelangen, die irgend einen (nachweisbaren) bezugsweisen (d. h. realen) Erkenntnisswerth besitzen; wo von den Bedingungen abstrahirt wird, welche für jede wissenschaftliche Thätigkeit von vornherein, mit unserer Organisation und in den Naturgesetzen derselben, gegeben sind. Das ist der Sinn des uralten Satzes (dessen Wahrheitsgehalt niemals ohne eine bestimmte Voreingenommenheit geläugnet worden ist): dass Niemand über seine Natur hinaus kann; dass die „allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur“ (die ja alles Denken und Wissen, alle Wissenschaft, für uns überhaupt erst möglich machen!) uns unseren Standpunkt und unsere Richtung für alle wissenschaftliche Thätigkeit von vornherein anweisen; dass daher alle Überhebung des Erkenntnisstriebes über diese Schranken von aller uns möglichen Erkenntniss des Wahren abführt, statt uns einen Nutzen zu bringen.

Es ist die höchste Zeit, dass die Philosophie „menschlich“ werde, u. z. nicht blos (wie dies schon vielfach verlangt wurde) in ihrer Ausdrucksweise, in ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalt, ihrer Methode, ihrem Standpunkt nach! Die Anthropologie i. ü. S. ist, für sich, noch keine Philosophie — und die Philosophie kann nie blos Anthropologie, in dem landläufigen Sinne einer Naturgeschichte des Menschen, sein. Aber anthropologisch muss die Philosophie wer-

den; wenn anders sie überhaupt Anspruch auf den Rang einer Wissenschaft erheben und denselben behaupten will. — Der anthropologische Standpunkt ist der Standpunkt des erkennenden Subjectes, des denkenden, nach bestimmten physio-psychologischen Gesetzen im Dasein und Denken entwickelten, Menschen; nach Gesetzen, deren Bann entrinnen wollen — ein Unternehmen ist, das sich den köstlichen, volksmythischen Versuchen des Münchhausen würdig an die Seite stellen lässt. Diese Volksfigur ist ein Typus des, vom anthropologischen Standpunkt abstrahiren wollenden, Strebens und Nachdenkens, dem in der Phantasie grade die unglaublichen und unmöglichen Dinge gelingen.

Ist erst der Sprung vom anthropologischen Standpunkt auf einen anderen — weiss Wunder wie beschaffenen — gethan; dann ist das Schlimmste überwunden. Dann lässt sich freilich „mit trefflichen pragmatischen Maximen" auf alle Forderungen und Fragen des Allwissenheitsbegehrens Bescheid geben. Aber — es ist dafür gesorgt, dass dieser erste Sprung nicht gelinge; dass dem Unterfangen der Phantasie keine wirkliche Veränderung des „Standpunktes" entspreche; dass dem Begehren nach einem, über den „Schranken unserer Sinnlichkeit" (nach Kant) liegenden, also nach übermenschlichem Wissen, kein übermenschliches Wissenkönnen entspreche; dass an der mangelnden Erkenntnisscapacität alle, über das menschliche Maass hinausstrebende Anstrengung des Erkenntnisstriebes abpralle.

Nicht Anthropologie (im gewohnten Sinne) muss die Philosophie werden, wie Feuerbach (den richtigen Gedanken, mit zeitgemässen Irrthümern vermengt, anticipirend) meinte. Anthropo**logisch** aber muss alle Wissenschaft und alle Philosophie sein. Denn die Logik ist doch die unerlässliche Bedingung alles zusammenhängenden Wissens, und somit aller Wissenschaft. Alle wirkliche Logik aber, die wir kennen und üben, ist — „Anthropologik". Denn sie ist eine Lehre von der Wirkungsweise der Naturgesetze des menschlichen Intellects. Wir kennen keine andere Logik als diese menschliche.

Auch Das, was Viele die „Logik der Thatsachen" zu nennen lieben, ist eine Verbindung der Ereignisse, bezüglich unserer Vorstellungen von denselben, nach den Verknüpfungs- und Schlussweisen unseres Intellects. Das ist selbst Anthropo**logik**.... In diesem Sinne, ist eine Untersuchung der allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur eine Vorbedingung für die Kritik und eine Gewähr für die Zuverlässigkeit alles wissenschaftlichen Verfahrens, alles redlichen und aussichtsvollen Denkens und Forschens.

In diesem Sinne sagt der scharfsinnige und geistreiche Hume, in seiner Abhandlung „über die verschiedenen Arten der Philosophie", indem er sich gegen die nutzlosen Versuche der Metaphysik und ihre vergeblichen Hoffnungen wendet: „Das einzige Mittel, um die Wissenschaft mit einem Male von diesen nutzlosen Versuchen zu befreien, ist: die Natur des menschlichen Verstandes streng zu untersuchen und durch eine genaue Erforschung seiner Kräfte und Fähigkeiten zu zeigen, dass er für solche entlegene und verborgene Gegenstände durchaus nicht geeignet ist. Man muss sich dieser Arbeit unterziehen, um nachher in Ruhe zu leben; und man muss die wahre Metaphysik mit Sorgfalt treiben, um die unwahre und verfälschte zu zerstören. Die Trägheit, welche Manchen vor dieser trügerischen Philosophie bewahrt, wird sammt Anderem durch die Wissbegierde überwogen; und die Verzweiflung, die zu manchen Zeiten hervorbricht, weicht später übertriebenen Hoffnungen und Erwartungen. Genaue und richtige Untersuchungen sind hier die einzigen und allgemein giltigen Heilmittel für Jedermann und jede Frage; sie allein können jene unverständliche Sprache aus der Philosophie und Metaphysik entfernen, welche sie, in Verbindung mit dem Aberglauben, für unbefangene Forscher undurchdringlich macht und ihr den Schein von Wissenschaft und Weisheit verleiht.

Neben dem Vortheile, dass man nach sorgfältiger Untersuchung sich des unsichersten und lästigsten Theiles der Gelehrsamkeit entledigt, gehn aus einer sorgfältigen

Untersuchung der Kräfte und Fähigkeiten der menschlichen Natur auch viele positive Vortheile hervor. Die geistigen Thätigkeiten haben das Merkwürdige, dass sie, obgleich am innigsten uns gegenwärtig, doch in Dunkelheit gehüllt scheinen, wenn das Nachdenken sich auf sie richtet. Das Auge kann nicht leicht die Linien und Grenzen erkennen, welche sie sondern und unterscheiden. Diese Gegenstände sind zu fein, um immer denselben Anblick und dieselbe Lage zu bieten; sie müssen augenblicklich erfasst werden, mittelst einer höheren Einsicht, welche Naturgabe ist und durch Übung und Nachdenken sich steigert. Es ist deshalb schon eine beträchtliche Aufgabe der Wissenschaft, die verschiedenen Thätigkeiten der Seele kennen zu lernen, die einen von den anderen zu sondern, sie in die passenden Abtheilungen zu bringen und die anscheinende Verwirrung zu lösen, in welcher sie sich befinden, wenn sie zum Gegenstande der Untersuchung und des Nachdenkens gemacht werden. Dieses Ordnen und Unterscheiden, was in Bezug auf äussere Dinge und Gegenstände der Sinne kein Verdienst ist, steigt im Werthe, wenn es sich auf diese Thätigkeiten der Seele richtet, und zwar im Verhältniss zur Schwierigkeit und Mühe, welche der Ausführung anhaftet".*)

Es handelt sich also um eine Wissenschaft des menschlichen Geisteslebens selbst, um eine Wissenschaft des menschlichen Intellects, deren Gegenstand — die Untersuchung der Natur desselben, die Erforschung und Aufstellung seiner Naturgesetze bildet. Da aber die Thätigkeiten, von denen Hume spricht, nicht anders, als in Verbindung mit entsprechenden physischen und physiologischen Erscheinungen beobachtet werden; so handelt es sich, im gewissen Sinne, um eine Wissenschaft des ganzen Menschen. — Eine „Philosophie des Menschen" ist für das Gedeihen und für den Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens gerade heute nothwendiger denn je; damit nicht die reichlichen Ergebnisse eifriger Forschung und redlicher Gedankenarbeit durch eine, die Grenzen und Schranken der menschlichen Organisation überschreitende, Überspeculation gefährdet und zu einem Mittel für einen neuen Aufschwung der alten Metaphysik werden, — deren Anhänger und Profeten im Lager derselben Forscher erstehen, welche triumphirend das Ende der scholastischen „alten Garde" verkündet haben!

*) Hume, „Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes". Übersetzt von J. H. v. Kirchmann. Philos. Bibliothek. Leipzig 1875. p. 16 ff.

III.

Wenn nun gleich die kritische Philosophie, als „Wissenschaft des Wissens", oder (nach einer beliebten Bezeichnung) als die „Wissenschaft der Wissenschaften", einerseits die „einzelnen" Wissenschaften keineswegs überflüssig macht, sondern vielmehr voraussetzt (— denn was und wozu wäre denn eine „Wissenschaft des Wissens", wenn es nicht ein Wissen und Wissenschaften von den einzelnen Gegenständen der empirisch realen Welt gäbe?); und wenn diese „Wissenschaft des Wissens" andererseits den „einzelnen" Wissenschaften, als solchen, schon zu Grunde liegt und in denselben — in ihren methodologischen Principien — sogar implicite begriffen ist; so ist ihr damit der Rang einer Wissenschaft (für sich) und eine selbständige Bearbeitung ihres Gebietes keineswegs abgesprochen. Es ist vielmehr genugsam auf dieses besondere Gebiet ihrer Untersuchungen hingewiesen und ist der specielle Gegenstand derselben vielfach hervorgehoben worden.

Es besteht selbstredend keine „wissenschaftliche" Philosophie und kann keine bestehen — ohne die materielle Grundlage, welche die Einzelforschung, auf den verschiedensten Gebieten der Lebenserscheinungen, dem tieferen Nachdenken über den Zusammenhang und über die Gründe dieser Erscheinungen verschafft. Andererseits wäre das Unternehmen dieser Philosophie ein ganz

aussichtsloses und fruchtloses Beginnen; wenn die Principien und Gesetze, welche sie aus den Ergebnissen der „Einzelforschungen“ ableitet, nicht wieder ihre „Nutzanwendung“ in den „einzelnen“ Wissenschaften finden könnten; wenn diese Principien und Gesetze nicht selbst die Aufstellung von Regeln und „Normativgesetzen“ für die einzelnen Zweige der wissenschaftlichen Thätigkeit und für das ganze wissenschaftliche Denken möglich und nothwendig machen würden. Die Thatsache dieser Nutzanwendung und der Umstand, dass diese Ergebnisse, der philosophischen Forschung und des strengen methodologischen Denkens, in dem Verfahren und in den Resultaten der einzelnen Fachwissenschaften implicite begriffen sind oder doch stets begriffen sein sollen und müssen, — ändern aber nichts an der Thatsache, dass es für diese Principien und Normen eine „besondere“ Wissenschaft geben könne und müsse. Und diese Wissenschaft ist eben die kritische Philosophie.

Es ist nur die eine, aber anscheinend die wichtigste — d. h. für das Verfahren der einzelnen Wissenschaften unentbehrliche Aufgabe einer solchen Philosophie als Wissenschaft, also einer „wissenschaftlichen Philosophie“, (welche, in gleichem Maasse, wie jede andere wissenschaftliche Thätigkeit, umsomehr auf den Charakter der strengen Wissenschaftlichkeit und der logischen Evidenz Anspruch erheben kann und wird, als die Ansichten der scharfsinnigen und unterrichteten Denker über die Normen und Principien derselben — sich einander nähern und mit einander verbinden), welche Hr. E. Zeller in seinem Vortrag „über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften“ mit der ihm eigenthümlichen Schärfe und Präcision der Begriffsbestimmung als die wissenschaftliche Aufgabe κατ᾽ ἐξοχήν der Philosophie „im Bunde der Wissenschaften“ bezeichnet hat. Es ist kennzeichnend, dass Hr. E. Zeller, ungeachtet des besonderen gegenständlichen Gebietes, das er, gleich den meisten Anderen, der Philosophie einräumt, doch von den „übrigen Wissenschaften“ spricht; dass er aber die Philosophie „als Wissenschaft“ den „Einzelwissenschaften“ (u. z. nach der von ihm adoptirten alten Eintheilung: in Natur- und Geisteswissenschaften) als „gleichberechtigt“ an die Seite stellt; ohne sie, (wie dies wohl früher ausnahmslos geschah), denselben überzuordnen, oder — wie dies jetzt und allzu häufig geschieht — sie aus dem Bereiche der „eigentlichen“ Wissenschaften zu verweisen. Die bezügliche Stelle verdient — umsomehr, als sie wenigstens einen, u. z. nicht den unwichtigsten, Hauptpunkt unseres Räsonnements mit grosser Schärfe kennzeichnet — hier reproducirt zu werden, um gleichzeitig den vorangehenden Ausführungen über die Bedeutung der Philosophie als „Wissenschaft“ zur Erläuterung zu dienen.

Hr. Zeller sagt über die selbständige Berechtigung der Philosophie als Wissenschaft „neben Naturwissenschaft und Geschichte“, dass die Philosophie ausser dem einen Rechtstitel: „die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur — das Wesen des menschlichen Geistes, wie es jeder geschichtlichen Entwickelung als ihre Voraussetzung zu Grunde liegt, und die aus ihm sich erzeugenden, in den verschiedensten geschichtlichen Gebieten unter gewissen näheren Bestimmungen wiederkehrenden Formen der menschlichen Thätigkeit und des menschlichen Gemeinlebens“ zu untersuchen; also — abgesehen von einer „Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen, welche sich auf das Bleibende im Wechsel, auf die allgemeinen Gründe der geschichtlichen Erscheinungen, auf das Wesen des Menschen und seine Gesetze beziehen“, — noch einen anderen Rechtstitel auf die Berechtigung als selbständige Wissenschaft aufweisen kann.

„Wie jede Wissenschaft ihr eigenthümliches Gebiet hat, durch das sie sich von anderen unterscheidet, so haben auch alle gewisse gemeinsame Voraussetzungen und Ziele, deren man sich als solcher bewusst werden, die man so gut, wie jenes besondere, zum Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung machen muss. Gemeinsam sind ihnen allen zunächst die allgemeinen Formen

und Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens; denn, wie verschieden auch die näheren Modificationen sein mögen, welche dieses Verfahren in der Anwendung erfährt, so ist doch die Denkthätigkeit selbst in allen Wissenschaften die gleiche und sie folgt den gleichen Gesetzen. Wer soll nun diese Gesetze untersuchen und jene Grundsätze bestimmen? Denn dass dies geschehen muss, dass die Wissenschaft bei ihren Forschungen nicht blos einem dunklen Takt folgen, sondern über die Gründe und Regeln ihres Verfahrens sich Rechenschaft geben muss, liegt wohl am Tage. Unter allen besonderen Wissenschaften ist keine, welche sich dieser Aufgabe unterziehen könnte; sie alle setzen die Kunst der wissenschaftlichen Untersuchung voraus, sie wenden dieselbe auf gegebene Fälle an; aber sie gehen nicht darauf aus und sind nicht dazu ausgerüstet, ihre Regeln als solche festzustellen, die allgemeinen Bedingungen und Formen des wissenschaftlichen Denkens, wie sie nicht für diese oder jene Wissenschaft, sondern für die Wissenschaft überhaupt gelten, zu ermitteln. Es muss daher eine Wissenschaft geben, welche sich, unabhängig von jeder materiellen Erforschung des besonderen Gegenstandes, eben damit, mit der allgemeinen Form und Methode des Denkens beschäftigt; und diese Wissenschaft ist die formale Logik, also die allgemeine wissenschaftliche Methodologie. Diese selbst ihrerseits verlangt zu ihrer Begründung weitere eingreifende Untersuchungen. Welche Wege zu der Erkenntniss des Wirklichen, dem Ziel aller Wissenschaft, hinführen; dies wird zunächst von der Art abhängen, wie unsere Vorstellungen überhaupt gebildet werden; und diese hinwiederum wird durch den Umfang und die Beschaffenheit unserer Erkenntnisskräfte und durch ihr Verhältniss zu den Gegenständen des Erkennens bestimmt sein. Die Ansicht hierüber ist daher für die ganze Behandlung wissenschaftlicher Aufgaben von durchgreifender Bedeutung. Wer z. B. annimmt, der menschliche Geist könne auf apriorischem Wege zur Erkenntniss der Dinge gelangen, der wird sich

eines ganz anderen Verfahrens bedienen müssen, als derjenige, welcher ihm diese Fähigkeit abspricht; wer sich der subjectiven Bestandtheile unserer Vorstellungen klar bewusst ist, der wird sich gegen eigene und fremde Meinungen ungleich kritischer verhalten, und zur Ausscheidung jener subjectiven Zuthaten viel umfassendere Mittel nöthig finden, als ein solcher, dem dieses Bewusstsein abgeht. Die Betrachtung der menschlichen Erkenntnisskräfte oder die Erkenntnisstheorie bildet daher die Grundlage, auf der jede tiefergehende Untersuchung über das wissenschaftliche Verfahren beruhen muss; und es wäre insofern ganz in der Natur der Sache begründet, wenn in der neueren Zeit die Erkenntnisstheorieen eines Locke und eines Kant diesen durchgreifenden Einfluss auf die wissenschaftlichen Zustände gewannen. Die Erkenntnisstheorie gehört aber ebensowenig, als die Logik, einer besonderen Wissenschaft an, da sie vielmehr für sie alle gleichmässig den Grund legen soll; sie kann nur einen Theil derjenigen Wissenschaft bilden, welche sich zu jenen als das Allgemeine verhält, und sie durch die Betrachtung ihres gemeinsamen Wesens verknüpft.“ (E. Zeller a. a. O. p. 459 bis 461.)

Wenngleich es mir sehr fraglich erscheinen will: ob manche „Disciplin“, welche bis auf den heutigen Tag zu den Hauptaufgaben der Philosophie gezählt worden und ursprünglich aus dem Mutterschoosse derselben hervorgegangen ist, noch wirklich unter den Begriff einer Philosophie „als Wissenschaft“ (einer wissenschaftlichen oder kritischen Philosophie) subsumirt werden könnte, oder den eigentlichen liberalibus artibus der philosophischen Facultäten zugewiesen werden müsste (wofür sich gewichtige Gründe beibringen liessen, insoweit es sich um die „Liberalität“ in Begriffsgebilden der aprioristischen Metaphysik, einer phraseologischen Aesthetik und einer rationalen oder mathematisch-metaphysischen (!) Psychologie, in ihren wunderlichen Abarten, handelt!); — kann ich doch nicht umhin, dem leitenden Grundgedanken über die Ver-

suchsfelder der philosophischen Forschung beizustimmen, (den Herr Zeller an gleicher Stelle ausspricht) und die Ausführung dieses Grundgedankens als eine weitere Erläuterung unserer Ansichten und der Ergebnisse unserer Untersuchung über die besonderen Aufgaben der Philosophie, als eines selbständigen Gebietes des wissenschaftlichen Denkens, in extenso folgen zu lassen.

„Es zeigt sich so eine Anzahl wichtiger wissenschaftlicher Aufgaben, welche ihre Lösung weder von den Naturwissenschaften, noch von den Geschichtswissenschaften als solchen erwarten können; und statt zu fragen: ob sie eine eigene, von jenen verschiedene Wissenschaft nöthig machen, — könnte man sich eher zu der Frage versucht fühlen: ob alle diese so verschiedenartigen Untersuchungen sich in Einen wissenschaftlichen Körper zusammenfassen, unter den gemeinsamen Begriff der Philosophie stellen lassen? Aber so mannigfaltig auch die Gegenstände sind, mit denen es die vielen verschiedenen Fächer, die Erkenntnisstheorie, die Logik, die Metaphysik, die Psychologie, die Ethik, die Rechtsphilosophie, die Religionsphilosophie, die Aesthetik und ihre zahlreichen weiteren Verzweigungen, zu thun haben; und so wenig sich erwarten lässt, dass irgend ein Einzelner sich dieses weiten Gebietes in allen seinen Theilen mit gleicher Vollständigkeit zu bemächtigen vermöge; so verwandt sind sich doch alle diese Untersuchungen in ihrem Ausgangspunkt und ihrem Verfahren. Sie alle gehen von der Beobachtung unserer innern Thätigkeiten und Zustände, von dem Selbstbewusstsein, aus; um auf dieser Grundlage theils die formalen Bedingungen des Wissens und die Gesetze des wissenschaftlichen Verfahrens, theils die Natur, die Thätigkeiten und Aufgaben des menschlichen Geistes, theils das allgemeine Wesen und die allgemeinen Gründe des Wirklichen kennen zu lernen. Sie alle müssen hiezu, bald in höherem, bald in geringerem Grade, noch vielfach weitere Untersuchungen zu Hülfe nehmen, welche sich nicht durch die Selbstbeobachtung allein gewinnen lassen, welche daher die Philosophie theils von der Naturwissenschaft, theils von der Geschichte, zu entlehnen hat; sie alle werden von der strengen Methode des Naturforschers, von der gelehrten Genauigkeit und der kritischen Schärfe des Philologen und des Geschichtsforschers lernen können, und keine von ihnen wird sich dem selbstgenügsamen Wahne hingeben dürfen, dass die anderen Wissenschaften für sie entbehrlich seien. Ebenso dienen aber auch, wie wir gesehen haben, sie alle den letzteren zur Ergänzung, und es giebt keinen Zweig menschlichen Wissens, dessen Wurzeln nicht in das Gebiet der Philosophie hinabreichten; weil eben alle Wissenschaft aus dem erkennenden Geiste entspringt und die Gesetze ihres Verfahrens von ihm empfängt. Gerade die Philosophie ist es, welcher es vorzugsweise obliegt, diesen Zusammenhang aller Wissenschaften, dieses Verwachsensein aller mit allen zum Bewusstsein und zur Geltung zu bringen." (E. Zeller, a. a. O. p. 464 f.)

Diese klaren Ausführungen wiederholen und bestätigen die Resultate unserer Untersuchung. Wir brauchen eine Philosophie „als Wissenschaft" auch heute noch — und gerade heute mehr denn je.... In welchem Verhältniss aber die kritische (als wissenschaftliche) Philosophie zu den „Einzelwissenschaften" und zu dem Wissensbedürfniss der Menschen steht; darauf weist ein feiner Ausspruch Kant's: der Zweck des philosophischen Unterrichts sei nicht, dass man Philosophie, sondern dass man philosophiren lerne! —

IV.

Hr. C. Göring hat Anspruch auf das Verdienst, einer Derjenigen (unter den philosophirenden Gelehrten der jüngsten Zeit) gewesen zu sein, welche zur Ehrenrettung der Philosophie — als einer berechtigten und selbständigen, für das „Wachsthum" der einzelnen Wissenschaften geradezu unentbehrlichen, Wissenschaft — in die Schranken getreten sind und eine Lanze für die Nothwendigkeit und

Berechtigung einer — im eminenten Sinne wissenschaftlichen — „kritischen Philosophie“ gebrochen haben. In principieller Übereinstimmung mit den vorangehenden Ausführungen ist auch Hr. C. Göring zu dem Ergebniss gelangt: dass die kritische Philosophie — welche, auf Grundlage einer Untersuchung der menschlichen Erkenntnissthätigkeit, ihrer Erscheinungen und Gesetze, die Principien und Normen alles möglichen menschlichen Wissens und aller wirklichen Wissenschaft feststellt — zugleich diejenige Philosophie ist, welche den Ansprüchen, die wir an eine Wissenschaft als solche, in Bezug auf die Bestimmung ihrer Gegenstände und ihres Verfahrens, stellen dürfen und müssen, anscheinend am meisten entspricht; welche somit als eine wissenschaftliche Philosophie, und zwar (auf dem Standpunkte unserer wissenschaftlichen Entwicklung) als „die wissenschaftliche Philosophie“ κατ' ἐξοχὴν bezeichnet werden darf, — aus welcher das „exakte“ naturwissenschaftliche Verfahren (bei der Lösung philosophischer Probleme) nothwendig hervorgeht und in deren ganzem Umfang „eine kritische Philosophie der Naturwissenschaften“, als die einzig mögliche wissenschaftliche Naturphilosophie implicite begriffen ist. In gleicher Weise, wie bezüglich der Berechtigung, der Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie (d. h. einer Philosophie als einer besonderen Wissenschaft von den Normen, Principien, Gesetzen des menschlichen Denkens und alles möglichen menschlichen Erkennens und Wissens) — und bezüglich des Anspruchs der kritischen Philosophie (d. h. derjenigen, deren Grundlage eine exakte Untersuchung und Kritik des menschlichen „Erkenntnissvermögens“ ist), als die, dem „Wachsthum der Wissenschaften“ angemessene, „wissenschaftliche Philosophie“ zu gelten, — stimme ich mit Hrn. C. Göring auch darin überein: dass eine kritische Theorie des Erkennens (alles möglichen menschlichen Wissens) selbst von fundamentaler Bedeutung und die Grundlage aller wissenschaftlichen Philosophie ist. —

Wenngleich sich gegen die Kritik, welche dieser Autor der Kant'schen Vernunftkritik angedeihen lässt, manches beibringen lassen möchte (dessen Erörterung anderen Gelegenheiten vorbehalten werden muss); wobei insbesondere in dem Correctiv seiner Kritik der Kant'schen Philosophie auch ein Correctiv für seine eigene — wie mir scheint — unzulängliche und einseitige Bestimmung des Begriffs der Erfahrung enthalten ist, um dessen — dem „rohen Empirismus“ wie dem alten (aprioristischen und metaphysischen) Dogmatismus gleich fernliegende und von denselben gering geschätzte — eingehende und gründlichere Untersuchung er sich gleichwohl schon dadurch ein Verdienst erworben hat, dass er dieselbe als einen Gegenstand von fundamentaler Wichtigkeit (für die Tagesordnung der wissenschaftlichen Philosophie und für die Ergebnisse einer kritischen Theorie des Wissens im Besonderen) darzuthun bemüht war; wenngleich wir also — vorbehaltlich einer näheren Erörterung dieses Gegenstandes — manches, was Hr. C. Göring in seiner Abhandlung „Über den Begriff der Erfahrung“, wie auch besonders in seinem „System“, gegen Kant vorgebracht hat, (wobei, wie ich glaube, nach dem Vorgange und der Meinung Schopenhauer's schon die constante Berufung auf die erste Auflage der „Kr. der r. V.“ von einiger Bedeutung ist), noch der Richtigstellung bedürftig halten; kann und soll doch nicht geleugnet werden, dass die Ansichten dieses Autors über die Bedeutung einer „Theorie des Wissens“ und ihr Verhältniss zu den landläufigen „Disciplinen“, die sich bis auf unsere Tage erhalten haben, für die Beurtheilung der Aufgaben und Ziele einer „wissenschaftlichen Philosophie“ und ganz besonders der kritischen Erkenntnisstheorie, von grosser Bedeutung sind. Über die wissenschaftliche Bedeutung dieser Erkenntnisstheorie äussert sich Hr. C. Göring wie folgt. .

„Die Theorie des Wissens stellt die Regeln auf, durch deren Anwendung Erkenntniss oder Wissen bewirkt werden soll; sie ist also demonstrative, nicht descriptive Wissen-

schaft, d. h. sie beschreibt nicht, wie von Natur erkannt oder vielmehr gedacht wird, — bringt also nicht die Naturgesetze des Denkens; sondern sie schreibt vor, wie zum Zwecke der Erkenntniss gedacht werden soll, gibt also die Normal- oder Normativgesetze des Denkens. Demnach ist sie eine formale Wissenschaft; sie beschränkt sich darauf, allgemeine Regeln des Denkens aufzustellen und kümmert sich nicht um deren Anwendung auf das konkrete materiale Erkennen. Sie steht demnach zu der gegenwärtigen Philosophie in demselben Verhältniss, in welchem die formale Logik zur vorkantischen Metaphysik stand, nämlich in dem einer philosophischen Propädeutik. Die (obigen) Einwände, welche gegen die formale Logik gerichtet werden, treffen die Theorie des Wissens in unserem Sinne nicht. Schon in der Einleitung haben wir gezeigt, dass jede Methodenlehre von der Existenz der Wissenschaft abhängig ist; die Vorschriften, wie Wissenschaft gewonnen werden soll, lassen sich erst aufstellen, wenn bereits Wissen gewonnen worden ist.

Die Theorie des Wissens benutzt demnach die materialen Erkenntnisse der Wissenschaft, um aus ihnen die Regeln des Erkennens zu abstrahiren; sie selbst aber ist und bleibt formale Wissenschaft. (Vergl. Drobisch, Logik, Vorrede zur 2. Auflage.) Diesen Charakter unserer Wissenschaft müssen wir fest im Auge behalten, um zunächst über ihre Stellung innerhalb der philosophischen Disciplinen die erforderliche Klarheit zu gegewinnen. Als demonstrative Wissenschaft hat die Theorie des Wissens eine doppelte Beziehung: sie dient erstens einem bestimmten Zweck der Erkenntniss oder dem Wissen, und hat nur durch und in Rücksicht auf diesen Zweck ihre Berechtigung als Wissenschaft. Da nun aber dieser Zweck durch die freie Entschliessung der Menschen gesetzt ist, beabsichtigt er, wie alle menschlichen Zwecke, eine Änderung oder Verbesserung des natürlichen Laufes der Dinge und bestimmt hierdurch die andere Beziehung der ihm dienenden Disciplin: wenn Regeln für das richtige Denken gegeben werden, so ist damit implicite ausgesprochen, dass das natürliche Denken zu Irrthümern führt, welche eben durch die Regeln der Theorie beseitigt werden sollen. Dies setzt nun die Kenntniss der natürlichen Irrthümer des ungeschulten Denkens und somit eine Wissenschaft voraus, welche die Naturgesetze des Denkens kennen lehrt; diese descriptive Wissenschaft ist die Psychologie, welche demnach als die naturgemässe und nothwendige Basis der Erkenntnisstheorie zu betrachten ist.“ (C. Göring, System der kritischen Philosophie. Erster Theil p. 37—39.)

So richtig hier, wie an anderen Stellen desselben Systems, Ziel und Aufgaben der „Theorie des Wissens“ ins Auge gefasst sind; so richtig auch insbesondere die Behauptung erscheint: dass eine Theorie des Wissens (zumal wenn wir damit eine „Wissenschaftstheorie“ im engeren Sinne bezeichnen), die Normativgesetze des richtigen, streng methodischen, wissenschaftlichen Denkens zu liefern habe; so ist doch, von dem allgemeineren Standpunkte der kritischen Erkenntnisstheorie, Einiges gegen das vorstehende Räsonnement einzuwenden. Fürs Erste: ist es ganz richtig, zu sagen, dass wir, vom Standpunkte einer Theorie des wissenschaftlichen Denkens, also einer Theorie des Wissens im engeren oder einer Wissenschaftstheorie im engsten Sinne, die Aufgabe haben, die Normativgesetze, d. h. die Normen des wissenschaftlichen, als des, in der Wissenschaft einzig nützlichen, streng methodischen („richtigen“) Denkens aufzufinden — und diese Normativgesetze mit den Normalgesetzen zusammenzustellen, wo nicht gar zu identificiren. Ein entschiedenes Wagniss aber scheint es uns zu sein, diesen Normalgesetzen (seien dieselben nun den Normativgesetzen analog oder theilweise gleich oder auch von denselben verschieden) die Naturgesetze des Intellects resp. des Denkens als die ausschliessliche Quelle der „Irrthümer des natürlichen Denkens“ entgegenzustellen; — als könnte es ausserhalb der Naturgesetze des Intellects noch irgend-

welche — und nun gar den Naturgesetzen „widersprechende" Normalgesetze des Denkens geben.

Das leuchtet mir nicht ein, dass es ausserhalb oder neben den allgemeinen „Naturgesetzen" des Intellects noch irgendwelche „Normalgesetze" des Denkens geben könne. Diese scheinen mir vielmehr specielle Fälle jener allgemeinen „Naturgesetze" zu sein. Diese begreifen jene unter sich. Auf die allgemeinen Naturgesetze müssen die besonderen „Normalgesetze" ebensowohl zurückgeführt und denselben untergeordnet werden können, — wie z. B. die „Normalgesetze" der Physik auf wenige allgemeine physikalische Gesetze zurückgeführt werden können oder wie alle speciellen Fälle eines mathematischen Lehrsatzes nachweislich auf denselben fundamentalen Lehrsatz, auf bestimmte Grundformeln oder Gleichungen zurückgeführt werden. — Hr. C. Göring hat, wie mir scheint, die von ihm selbst ausgedrückte und vollzogene Begriffsscheidung von Normal- und Normativ-Gesetzen nicht gänzlich durchgeführt und zu Ende gedacht. Diese Begriffsscheidung erfolgt selbst erst auf Grund der angenommenen und erkannten Verschiedenheit der Begriffe.

Das „Normale" kann durchaus nicht als der Gegensatz des „Naturgesetzmässigen" bezeichnet werden. Es ist vielmehr selbst jedes besondere Normale ein besonderer Fall des allgemeinen Naturgesetzes — und kann daher nicht als ein neben demselben stehendes, am wenigsten aber als ein demselben Widerstreitendes betrachtet werden. Diese Annahme fällt zusammen mit der Behauptung: dass alles natürliche Denken von vorneherein und ausnahmslos dem Irrthum verfallen sei, während das methodisch geschulte Denken den „Naturgesetzen" des Intellects selbst widerstreite, so dass man es also durch das geschulte Denken wirklich dazu bringen könnte, über seine „Natur" hinauszukommen, was uns von vornherein unmöglich scheint. Denn es ist — bestimmte „Naturgesetze" des Denkens und des Erkennens, einmal als erkannt angenommen — (wie in den vorangehenden Ausführungen zur Genüge erörtert wurde), die Forderung, von diesen Naturgesetzen zu „abstrahiren" und etwa auf anderen Wegen zum Ziele zu kommen, ein durchaus unberechtigtes, auf unmögliche Leistungen gerichtetes Verlangen.

Andererseits liegt die Vermuthung nahe, Hr. C. Göring hätte diese Unterscheidung lediglich im psychologischen Sinne gemeint und sagen wollen: dass auch das mit Irrthümern verwobene Denken sich nach „Naturgesetzen" vollzieht (wie auch Krankheiten, Anomalieen, abnorm scheinende Erscheinungen, nicht ausser und über dem Bann der Naturgesetze stehn); dass daher, im psychologischen Sinne, auch der Irrthum sich nach „Naturgesetzen" bildet; dass aber das Erkennen nur nach Normalgesetzen des „methodischen Denkens" möglich ist.

Für die Psychologie (und anscheinend auch für die psychologische Propädeutik zu einer „Wissenschaftstheorie" im engeren Sinne) mag daher diese Gegenüberstellung von „Normalgesetzen" und „Naturgesetzen" ihre volle Berechtigung haben — und für die Beobachtung der psychologischen Processe mögen auch Normal- und Normativgesetze sich nahezu oder gänzlich decken. Erkenntnisstheoretisch aber möchte eine solche Antithesis leicht Anlass zu schwerwiegenden Missverständnissen geben und verhängnissvollen Irrthümern Vorschub leisten. Für die Erkenntnisstheorie (im allgemeineren und weiteren Sinne) sind in erster Linie Normal- und Naturgesetze identisch — oder richtiger: das Normale ein besonderer Fall des Naturgesetzmässigen. Die Erkenntniss, dass ein Hinausgelangen über diese Normal- und Naturgesetze überhaupt ein vergebliches Unterfangen und der Kampf gegen dieselben ein vergebliches Beginnen ist, — wird hier zu der weiteren Erkenntniss führen, dass in diesen Normal- oder Naturgesetzen schon die Normativgesetze von vornherein mit gegeben sind....

Fürs Zweite — wäre zu bemerken: dass die von Hrn. C. Göring vollzogene Begriffsscheidung für eine „Wissenschaftstheorie" (im engeren Sinne, und zwar für

die psychologische Grundlegung und Propädeutik zu einer Theorie des Wissens insbesondere) von unleugbarer Bedeutung und ein von uns willig anerkanntes Verdienst ist. Nur möchte ich allerdings auch hier an dem Einwand gegen die Gegenüberstellung der Normalgesetze und der Naturgesetze (als Gegensätze) festhalten; wenn überhaupt dem Naturgesetz die gemeinhin angenommene und anerkannte Bedeutung beigelegt werden soll. Diese aber wird alsogleich illusorisch, wenn man von dem Normalen wie von einem „Gegensatz“ zum Naturgesetzmässigen spricht.... Wenngleich nun die kritische Erkenntnisstheorie meines Erachtens die allgemeinsten Gesetze des menschlichen Erkennens, und somit zugleich die Möglichkeit, die Bedingungen und die Grenzen unseres Wissens zu untersuchen und festzustellen hat, — ohne auf die Beschreibung und Erklärung der einzelnen Erkenntnissthätigkeiten näher einzugehen; so ist damit wahrlich durchaus nicht gesagt, dass Erkenntnisstheorie überhaupt ohne alle Kenntniss von denselben zu Stande kommen, und daher ohne die Psychologie oder ohne die formale Logik überhaupt den Rang einer Wissenschaft behaupten oder gar eine von jenen Disciplinen ersetzen oder gänzlich überflüssig machen kann.

Im Gegentheil — werden dieselben von uns als unerlässliche Voraussetzungen der Erkenntnisstheorie und als derselben nothwendigerweise historisch vorangehend betrachtet; und zwar so, dass wir mit Hrn. C. Göring annehmen: es gebe „kein anderes Mittel, die Nothwendigkeit der psychologischen Grundlage der Erkenntnisstheorie darzuthun, als den freilich selbstverständlichen Satz, dass jede beabsichtigte Verbesserung eine genaue Kenntniss des zu verbessernden Objects voraussetzt“ (a. a. O. p. 40).

In unserem vorliegenden Falle können wir uns noch leichter (als Hr. C. Göring bei seiner systematischen Ausführung einer Theorie des Wissens) entschlagen, das psychologische Versuchsfeld zu durchstreifen; ohne dessen Kenntniss, in einer und der anderen Richtung, selbst von der Aufstellung der blossen fundamentalen Principien einer Theorie des menschlichen Wissens gar nicht die Sprache sein könnte. Nun liegt aber eine solche ausgeführte „Wissenschaftstheorie“ hier gar nicht in unseren Intentionen oder im Plane unserer Aufgabe. — Die fundamentalen Probleme der Erkenntnisstheorie, die uns hier beschäftigt haben, bildeten vor Kant und auch nach ihm noch grösstentheils den Gegenstand der metaphysischen Speculationen; während sie für uns die ersten Blätter einer „anthropologischen Philosophie“ darbieten und die Anfänge einer Wissenschaft von den Naturgesetzen enthalten, welche das vernünftige, und als vernunftgemäss bezeichnete, (also i. e. S. normale) Denken und Handeln des, auf einer bestimmten Maximalstufe der Entwickelung stehenden, denkenden Menschen regeln, — einer Wissenschaft, auf welche die Untersuchungen über die Natur des menschlichen Verstandes, in den letzten Perioden der Geschichte der Philosophie vor und nach Kant, (und die Vernunftkritik Kant's in allererster Linie) hinweisen. Diese Wissenschaft hat die Hoffnung, im Gegensatze zu der hochstrebenden und hochmüthigen Metaphysik (die von vornherein auf eine solche Aussicht zu verzichten hatte), es in irgend einer nahen oder fernen Zeit (deren Bestimmung nicht in unserer Macht liegt), es zu einem so hohen Grade der „logischen Evidenz“ und zu einer ähnlichen (obgleich wahrscheinlich niemals gleichen) zwingenden Macht der Denknothwendigkeit zu bringen, welche die Mathematik und die formale Logik vor allen Zweigen des menschlichen Wissens auszeichnen. — Diese Hoffnung gründet sich auf einige Axiome, welchen eben jene zwingende Macht der logischen Evidenz innewohnt, u. z. anscheinend nach normalen Naturgesetzen, gegen die sich nur der „speculative Trieb“ der Nachdenker und Forscher hartnäckig aber erfolglos auflehnt.

V.

Es ist heute nicht mehr zeitgemäss, eine Lanze für den Glauben zu brechen, oder auch nur (wie noch Kant

wollte) einen „Platz für das Glauben zu gewinnen". In Wahrheit haben die Dogmen der positiven Religionen und orthodoxen Confessionen in der Wissenschaft kein Wort mitzusprechen. Die Discussion der sogenannten Glaubenswahrheiten, oder doch die übliche hinkende Beweisführung für dieselben, hat in der Philosophie von dem Augenblick an keinen Platz und keine Berechtigung mehr, wo dieselbe den Anspruch auf den Charakter strenger Wissenschaftlichkeit erhebt und ihren Rechtstitel auf Anerkennung ihrer gleichberechtigten und — im Hinblick auf ihren fundamentalen, für alle Wissenschaft grundlegenden und abschliessenden Charakter — sogar überberechtigten Stellung zu den „übrigen Wissenschaften" geltend machen will.

Es ist wahr, dass selbst ein Kant, — nachdem er selbst, mit einer vor ihm ungeübten Kraft des Witzes der menschlichen Vernunft, nachgewiesen hatte, dass wir uns (wie schon Hume dargethan hat) aller angeblich wissenschaftlichen oder philosophischen Entscheidungen und Beweisführungen in Betreff der letzten und höchsten Gründe und Principien alles Daseins und Denkens vorsichtiger- und vernünftigerweise zu enthalten haben — den Sprung über diese, unserem Wissenkönnen gezogene, Grenze und die, von ihm selbst zu Grunde kritisirte, Beweisführung für jene „Glaubenswahrheiten" (als „Postulate der praktischen Vernunft") versucht hat. Es ist aber durchaus ungerecht, dass viele Kritiker seiner Philosophie nicht aufhören wollen, diese Karte als einen Trumpf gegen die innere Berechtigung und Wahrheit seiner Lehren auszuspielen. — Als wäre diese, eingestandenermaassen als bleibendes Motiv zu den Gründen seines Nachdenkens hinzutretende und mit denselben äusserlich zusammenhängende, Intention — von irgendwelcher entscheidenden Bedeutung für den realen Erkenntnisswerth seiner Lehren! Als fiele die Entscheidung über den Erkenntnisswerth derselben nicht mit Recht, — ganz abgesehen von jenen nebenhergehenden Intentionen und Tendenzen, welche blos die subjective Stimmung und das Gemüthsbedürfniss kennzeichen, welches die Begleitung des kritischen Denkens bilden kann, ohne dieses in seinem Verfahren und in seinen Resultaten erheblich zu beeinträchtigen! — Denn es ist nicht minder wahr, dass gerade Kant (in allererster Linie, und deutlicher und innerlich zielbewusster als alle ihm vorangehenden und die meisten nachfolgenden Philosophirer!) die Grenzlinien für alles mögliche menschliche Erkennen durch seine Erkenntnissfundamente gezogen, und dadurch ein- für allemal alle Einwirkung des Glaubens und alles, blos individuell subjectiven, Fürwahrhaltens — in Fragen der philosophischen Wissenschaft und einer wissenschaftlichen Philosophie unmöglich gemacht hat.

Will also eine Philosophie wissenschaftlich — oder vielmehr die „Philosophie als Wissenschaft" ihres Anspruches auf den Charakter der strengen Wissenschaftlichkeit und der Anerkennung dieses Anspruches (und aller in ihm begriffenen Aussichten und Gerechtsame) gewiss sein; so wird sie sich (selbstredend) aller Speculationen, aller dogmatischen Behauptungen und vermeintlichen Beweisführungen in Sachen des Glaubens an die höchsten und letzten Dinge, an welche das Gemüthsbedürfniss des Menschen sich anklammert, (und in Fragen des Glaubens an transcendente und metaphysische Potenzen überhaupt), zu enthalten haben. Eben darum ist die kritische und naturwissenschaftliche Philosophie — unter den verschiedenen Arten und Methoden des Philosophirens — diejenige, welche, im eminenten Sinne, Anspruch auf den Charakter der strengen und wahren Wissenschaftlichkeit erheben und als die wissenschaftliche Philosophie κατ' ἐξοχήν — oder als die Philosophie als Wissenschaft des menschlichen Wissens und Wollens, Denkens und Handelns, schlechtweg bezeichnet werden darf. Denn sie ist es, welche — auf Grundlage ihrer kritischen Untersuchung der menschlichen Erkenntnissthätigkeit und der, aus dieser sich ergebenden, Gesetze — überhaupt erst den Charakter und den Begriff der Wissenschaft zu bestimmen unternimmt, und welche zugleich, durch

die Absteckung der unserem Erkennen (vermöge unserer Organisation) gezogenen Grenzen, das Gebiet des Wissens und aller Wissenschaft — von allen anderen Gebieten menschlichen Denkens und Fürwahrhaltens scheidet und gegen alle anderen Gebiete ein- für allemal abgrenzt.

Wenn sie nun von vornherein selbst das Gebiet alles möglichen menschlichen Wissens und aller wirklichen Wissenschaft begrenzt und Alles, was darüber hinausliegt, aller Competenz und Beweisführung der Wissenschaft entrückt; so versteht es sich von selbst: dass sie selber als Wissenschaft, ebensowenig als irgend eine andere wissenschaftliche, oder auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebende, „Disciplin", *in foro interno* über Fragen und Probleme Entscheidungen treffen (oder in Sachen solcher eine Beweisführung zulassen oder anstreben) kann; über Fragen und Probleme, für die sich *in foro interno* gar keine zureichenden Beweisgründe beibringen lassen und für welche daher auch der angestrebte Wahrheitsbeweis gar nicht angetreten werden kann; weil die Gegenstände sich nun und nimmermehr realiter, als Objecte der Untersuchung und Beweisführung, beibringen lassen. Ebensowenig als die Naturwissenschaft — hat also die Wissenschaft des vernünftig denkenden Menschen, unter irgend einem Rechtstitel, in diesen Fragen Urtheil zu finden, u. z. aus demselben Grunde wie die Erstere; weil nämlich den Problemen der erwähnten Art das „Charakteristikon der Wissenschaftlichkeit", 1. die exakte logische Beweisbarkeit oder 2. die Möglichkeit der Zurückführung auf Correlativa in der Erfahrung — d. i. auf wirkliche (selbst wahrnehmbare und begreifliche) Verhältnisse der, in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen causal zusammenhängenden und wechselseitig bedingten, empirisch realen Gegenstände unseres Erkennens — ganz und gar abgeht; — weshalb eben eine Beweisführung für diese Probleme keine wissenschaftliche Aufgabe und somit auch keine Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft ist.

Es geht aber auch hier mit der Unmöglichkeit einer „Beweisführung" und der Erlangung eines höchsten Grades

logischer oder gar mathematischer Evidenz (die in letzter Instanz doch die gleiche Wurzel haben), die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen „Widerlegung", oder eines wirklichen und stichhaltigen „Gegenbeweises", Hand in Hand. Die Wissenschaft im Allgemeinen und die Philosophie als Wissenschaft, d. h. die wissenschaftliche Philosophie im Besonderen, — hat sich also nicht blos einer Beweisführung für diese Fragen und Probleme, sondern überhaupt aller Beweisführung und aller Entscheidung in irgend einem anderen — als dem blos negativen Sinne zu enthalten: dass jene Gegenstände, Vorstellungen, Gemüthsbedürfnisse, Postulate des Glaubens, der „praktischen Vernunft", der „ins Unendliche wachsenden Sehnsucht" des Gemüthes, — überhaupt gar niemals Gegenstände des „Wissens" oder der „Wissenschaft" sein oder werden können; da eben nur das Wissbare, d. h. das Beweisbare (im mehrfach erörterten Sinne), oder doch, unter allen Umständen, das Nachweisbare, das auf Correlativa in der Erfahrung Zurückführbare, das Denknothwendige und das, aus denknothwendigen Principien logisch Abgeleitete, Gegenstand der „Wissenschaft" sein kann; weil Alles, dem nicht Eins oder das Andere dieser Charakteristika zukommt, gar keinen Bestandtheil unseres Wissens ausmacht. — Mit dem Gewussten (dem Bewiesenen, dem Nachgewiesenen, dem erfahrungsgemäss Gefundenen), hat es alle Wissenschaft zu thun. Das Wissbare, (das Beweisbare, das Nachweisbare, das erfahrungsgemäss Erfindliche, im mehrfach erörterten Sinne), bildet den Gegenstand aller wissenschaftlichen Thätigkeit. Alles, was darüber hinaus liegt, kann immerhin ein Gegenstand unseres Fürwahrhaltens, eine Annahme an Wahrheitsstatt sein, — aber niemals ein Wissen, niemals eine wissenschaftlich erhärtete Wahrheit, daher überhaupt gar nicht „die Wahrheit", die wir allein, nach den Gesetzen unserer Organisation, überhaupt als solche zu erfassen und zu finden vermögen.

Kant hat nun zu dieser Frage in unverkennbarer Weise Stellung genommen; — und es ist durchaus un-

billig, zu behaupten: der Wahrheitsgehalt der „Vernunftkritik“ werde durch die intellectuellen Experimente und die versuchten Ausflüge, über die selbst gezogenen Grenzen hinaus, wesentlich beeinträchtigt oder gar zunichte gemacht. Diese intellectuellen Experimente und diese Ausflüge über die (selbst gezogenen) Grenzen bilden vielmehr, wie ich wiederholt betont habe, selbst eine Art von indirekter Beweisführung, welche nur dazu dient, die negativen Instanzen, die Kant gegen die Beweisbarkeit aller transcendenten und metaphysischen Principien des Glaubens beigebracht hat, zu stützen und zu verstärken. — Dass er es selbst mit der tieferen Intention, irgendwo und irgendwie, auch auf dem Gebiete des Wissens, einen „Platz für das Glauben zu gewinnen“, ernst und ehrlich gemeint habe; wird hiemit durchaus nicht in Abrede gestellt. Es soll vielmehr nur betont werden, dass (ungeachtet der und bei den ernstesten und ehrlichsten Intentionen) das Endergebniss dieser Versuche geradezu eine indirekte Beweisführung, zur Verstärkung der vorangehenden negativen Instanzen, und die Verzweiflung an der Möglichkeit irgend eines theoretischen Nachweises oder wissenschaftlichen Beweises ist; welche schon dadurch offen dargelegt ist, dass Kant eingestandenermaassen zu „praktischen Postulaten der Vernunft“ (die mit dem Gemüthsbedürfniss nahe verwandt sind) seine Zuflucht nehmen musste.

Dagegen also, dass die Philosophie als Wissenschaft (und dass überhaupt alle Wissenschaft) diesen Untersuchungen und Problemstellungen *in foro interno* den „Charakter der Wissenschaftlichkeit“ abspricht und dieselben von der Tagesordnung der wissenschaftlichen Forschungen und Untersuchungen vorderhand und *usque ad kalendas graecas* absetzt; wäre meines Erachtens, nach der strengeren Begriffsbestimmung des Wissens und der Wissenschaft als solcher, wenig oder gar nichts einzuwenden. Damit aber hat die Wissenschaft nicht blos ihre „Beweisführung“, sondern überhaupt alle „Competenz“ in diesen Dingen ein- für allemal abgelehnt. Es ist daher eine höchst tadelnswerthe

(wenngleich nur zu häufige) Inconsequenz: wenn Dieselben, welche diese Gegenstände des Denkens aus ihrem Competenzkreis hinauswiesen, nunmehr nachträglich, bei verschiedenen Anlässen, über die „reale Existenz“ derselben zu Gericht sitzen und ihre — einmal abgelehnte und als unmöglich bezeichnete — Competenz geltend machen wollen. Das ist nur eine neue Species der von Alters her üblichen Übergriffe, Unbescheidenheiten und Unbesonnenheiten der menschlichen Vernunft, welche in der Regel mit dem naiven Glauben an die strenge und exacte „Wissenschaftlichkeit“ des eigenen Verfahrens eng verbunden ist. — Weil für uns nur dasjenige empirisch-real (= ein wirklicher Gegenstand unseres Erkennens) ist, was wir in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen stehend wahrnehmen und aus (in gleichen Verhältnissen stehenden) Ursachen und Bedingungen begreifen können; weil nur Dasjenige, dem irgend etwas in dieser empirischen Realität, oder von den empirisch-realen Dingen, entspricht, — nur Dasjenige, was wir vorzustellen und anzuschauen, wahrzunehmen und zu begreifen vermögen, was überhaupt ein Gegenstand unseres Vorstellens, unseres Bewusstseins wird, — zugleich ein Gegenstand unseres Wissens und somit Gegenstand irgend einer Wissenschaft sein kann; — weil andererseits für uns nur Dasjenige wirklich (empirisch-real) existirt, d. h. (für uns) ein wirklicher Gegenstand unseres Erkennens wird, was in unser Bewusstsein tritt; — so ist damit keineswegs gesagt oder gar bewiesen: dass mit den Gegenständen unseres Erkennens auch die Zahl der „absoluten“ Realitäten, die Menge der (abgesehn von unserem Wissen) existirenden Dinge überhaupt erschöpft sei. Dagegen spricht schon der, bei verschiedenen Subjecten zu gleichen Zeiten verschiedene und im selben Subject zu verschiedenen Zeiten nicht minder verschiedene Reichthum von Vorstellungen der wirklichen (oder empirisch-realen) Gegenstände. Wovon wir nichts wissen, was wir weder wahrgenommen noch begriffen haben; das existirt allerdings für uns ganz und gar nicht, d. h. es existirt nicht als Gegen-

stand unseres Erkennens, unseres Bewusstseins von anderen existirenden Gegenständen. Es hat keine empirische Realität; insoweit wir unter empirisch-realen Gegenständen die Gegenstände unseres möglichen und wirklichen Erkennens, den wirklich dagewesenen und wirklich vorhandenen (oder potentiell noch vorhandenen) „Inhalt des Bewusstseins" verstehen. Weil wir naturgemäss nicht über uns selbst hinwegspringen können, was physikalisch, physiologisch und psychologisch — gleich unmöglich ist; so können wir natürlich von einer „absoluten Realität", über und ausserhalb der uns allein bekannten und erfindlichen empirischen Realität, und von irgend welchen realen (existirenden) Gegenständen, die nicht Gegenstände unseres Erkennens sind oder sein können, — nichts wissen und nichts beweisen.... Aber ist damit etwa schon „wissenschaftlich bewiesen", dass dieselben nicht nur für uns und unser Wissen, sondern überhaupt und „absolut" nirgends und ganz und gar nicht existiren können?

Hiegegen wird mit Vorliebe eingewendet und ist noch in letzter Zeit oft eingewendet worden: dass dem behauptenden Theil die Beweisführung obliege. Diese Einwendung wäre richtig, wenn es sich um den Versuch einer Beweisführung oder um einen (angeblichen) Beweis handelte. Wo aber (wie in unserem Falle) die Wissenschaft im Ganzen und die wissenschaftliche Philosophie im Besonderen, auf Grund der genaueren Bestimmung der Begriffe des Wissens und der Wissenschaft — gradezu die Unzulässigkeit und die Unmöglichkeit jeder „Beweisführung" demonstrirt; da ist von einer *affirmantis probatio* gar nicht die Sprache, weil kein affirmans da ist, der mit dem Anspruch aufträte, den Wahrheitsbeweis zu führen. — Wo soll — wenn nicht im Bereiche der Wissenschaft selbst — die Entscheidung über Competenzfragen der Wissenschaft liegen? Die Instanz, vor welche diese Competenzfragen in erster und letzter Linie gezogen werden, ist eben die Theorie des Wissens selbst. Hat nun dieselbe einmal, aus zureichenden Gründen, alle Competenz in Sachen der religiösen Ansichten, Dogmen und Doctrinen (und in Glaubenssachen im Allgemeinen), insoweit sie nicht empirisch reale Gegenstände des menschlichen Wissens und die Wissenschaft selbst betreffen, von sich abgewiesen; so hat sie sich damit auch von vorneherein aller Befugniss zu weiteren Beweisen (für und wider) ein für allemal begeben; — und es ist eine unverantwortliche Verschwendung von Zeit, Kraft und Worten, wenn neuerlich von wissenschaftlicher Seite geradezu „wissenschaftliche Beweise" für und wider versucht werden!

Sollte also das letzte Blatt einer kritischen Erkenntnisstheorie — und einer Wissenschaftstheorie im Besonderen — eine Kritik der Vorgänge, der Errungenschaften, der Versuche und Ausschreitungen, auf wissenschaftlichem Gebiete enthalten; so versteht es sich von selbst: dass dieselbe sich zu allernächst gegen alle nachträglich angemassten Competenzen richten und alle Disputationen aus dem Bereiche der wissenschaftlichen Untersuchung hinausweisen wird, deren Gegenstände (nach jener strengen Begriffsbestimmung) überhaupt nicht Gegenstände des menschlichen Wissenkönnens, und im Besondern keine durch Beobachtung, Experiment und logisches Beweisverfahren zu erhärtende und zu lösende Probleme der Wissenschaft von den empirisch realen Gegenständen (unseres Erkennens) bilden. Wie sie aber alle Versuche des Nachdenkens, jenen Problemen beizukommen — unbeschadet ihres mehr oder minder originellen Verfahrens — als ganz und gar ausserhalb des Competenzkreises der Wissenschaft liegend, also als *eo ipso* unwissenschaftlich, zurückweisen oder doch alles angemassten Charakters der Wissenschaftlichkeit entkleiden wird; so wird sie auch nicht versäumen dürfen, diejenigen Ableger, Auswüchse und Missbräuche der Wissenschaft zu nebenherlaufenden Tendenzzwecken auf das schärfste zu verurtheilen (und als frevelhaften, gemeinschädlichen, und im Dienste des Eigennutzes, der Geistesverirrung und der zielbewussten Lüge stehenden, Missbrauch der Wissenschaft und als einen Krebsschaden des

wissenschaftlichen wie des allgemein culturellen Lebens öffentlich zu brandmarken), welche (auf die Gedankenschwäche und Gedankenverwirrung der Massen speculirend und in denselben ihren Vortheil suchend), die Vermessenheit haben, mit einer, der wahren Wissenschaft entlehnten, Phraseologie und mit den uralten Sophismen schwindelhafter Demagogen, Proselyten, Wander- und Wunderprediger, (im besten Falle aber — mit dem wüsten Kampfgeschrei der brutalsten und unvernünftigsten Anbeter der „Göttin der Vernunft“ an der Wende des letzten Jahrhunderts!) die „absolute“, gegenständliche Unmöglichkeit der Existenz solcher Gegenstände des Glaubens — auch abgesehn von den Bedingungen menschlichen Erkennens und Wissens — zu behaupten und angebliche Beweise dafür zu erbringen!

Dieser Missbrauch der Wissenschaft hat seinen Grund seltener im wirklichen Mangel an Einsicht (in die theoretische und logische Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Entscheidung über diese Fragen!); als im zielbewussten Speculiren auf die Entfesselung und Gängelung der Masseninstinkte, — welche man aus dem Taumel des spiritualistischen Mysticismus, der die religiösen Aufstände und Kriege erzeugt hat, hineinreisst in einen noch verderblicheren Mysticismus und Zelotismus. Dieser Missbrauch der Wissenschaft ist das freche Beginnen: unter der Maske einer anscheinenden Wissenschaftlichkeit und durch wissenschaftlichen Pomp und Flitterstaat, (durch fremde Federn und durch die Macht der halbverstandenen Phrase) Fragen abzuhandeln und Probleme zu lösen, — in Bezug auf welche die Wissenschaft alle Competenz ablehnte und ablehnen muss; — die Unmöglichkeit der Realität und Existenz von Dingen, über deren Realität und Existenz in gar keiner Weise etwas „wissenschaftlich“ entschieden werden kann, *absolute* und durch ein Gewebe von Trugschlüssen „beweisen“ zu wollen! — Auf diesem Wege sucht man das Gemüthsleben der halbgebildeten und ungebildeten Massen zu zerrütten, die Cultur der besseren Gefühle in den Staub zu treten und aller

Mittel ihres Aufschwungs und ihrer Existenz zu berauben; — ohne ihnen auch nur irgend einen Ersatz an wirklichem Wissen und wahrer Wissenschaft zu geben; ohne ihnen ein sicheres Entgelt in bleibenden Errungenschaften der Geistescultur und der realen wissenschaftlichen Bildung zu bieten, (über welche letztere diese unphilosophischen und des wissenschaftlichen und moralischen Gewissens gänzlich entrathenden Freibeuter der modernen Wissenschaft und der modernen Gesellschaft selbst nicht verfügen!). Dieser Missbrauch und dieses Piratenthum auf dem Gebiete der geistigen Besitzthümer der Menschheit zerstört den Glauben, ohne die Wissenschaft zu fördern. Es unterbindet vielmehr gerade den Lebensnerv der Wissenschaft selbst; indem es dieselbe wieder zu einem Tummelplatz der widerstrebendsten Meinungen, zu einem babylonischen Thurm metaphysischer Speculationen über die „absolute Unmöglichkeit“ eines Daseins Gottes, über die Unmöglichkeit der Unsterblichkeit u. dgl. m. macht; indem es aus der, mit Recht von ihm gefürchteten, kritischen und wissenschaftlichen Philosophie, die allen Übergriffen nach dieser wie nach jener Richtung, allen unberechtigten Eingriffen, Einfällen und Ausfällen, von rechts wie von links her, einen Damm setzt, eine „Philodoxie“ und eine neue Auflage des alten Dogmengezänks zu machen bemüht ist. Diese gefährlichen Nebenproducte, Parasiten und Auswüchse der modernen Wissenschaft, treten mit der Freiheit und inneren Festigung des Glaubens (als einer Gemüthsthatsache und einem Gemüthsbedürfniss und einem mächtigen Hebel der Cultur der Sitten) — auch die berechtigte und gepriesene „Freiheit der Wissenschaft“ selbst in den Staub, welche überhaupt nur dadurch gewahrt werden kann: — dass alle Competenz und alle Entscheidung in Fragen über Gegenstände, die gar nicht im Bereich der Erfahrung und des Beweises liegen, von vornherein und *usque ad kalendas graecas* abgewiesen, und dass zugleich festgestellt wird: dass diese Gegenstände gar nie Gegenstände der „Wissenschaft“, des wissenschaftlichen Beweises und der wissenschaftlichen Wider-

legung sein, daher auch nur von Ignoranten, Aberwitzigen oder speculativen Sophisten „hinwegdemonstrirt“ werden können; um in selbstgeschaffener Noth mit ihren Abfällen von dem Tische der Wissenschaft, als „Retter in der Noth“ erscheinen zu können.... Es ist an der Zeit, dass die Philosophie die Gerichtsbarkeit in Sachen der Wissenschaft in die Hand nehme, wo andere Hilfe fehlt, und die falschen Propheten immer neu erstehen! *Quo usque tandem!* . . .

Ich muss mich wohl nicht erst gegen die Zumuthung verwahren, als wollte ich hier als Apologet für die Autorität des Glaubens überhaupt — oder etwa gar für die Autorität desselben in Fragen der Erkenntniss (bezüglich empirisch realer Verhältnisse) auftreten. Das ist ferne von mir. Es war vielmehr meine Aufgabe, die Grenzlinien, die Kant stellenweise nur markirt und punktirt hat, wirklich zu ziehen — und meine Stimme für die strenge Einhaltung dieser „festen ewigen Grenzmarken“ zu erheben.... Eine Philosophie — als Wissenschaft des möglichen menschlichen Wissens von dem empirisch Realen und erfahrungsgemäss Möglichen — und eine Vertheidigung des Wahrheitsgehaltes der „Glaubenswahrheiten“ und religiösen Dogmen sind grundverschiedene Dinge. Wenn ich daher die „Freiheit des Glaubens“ aufrecht zu erhalten wünsche und fordere; so geschieht dies in erster Linie nicht aus einem blossen „praktischen“ Bedürfniss, d. h. aus einem Gemüthsbedürfniss, — sondern gerade von dem Standpunkt einer exakten und kritischen Wissenschaftstheorie. Hat sich die Wissenschaft (in richtiger Erkenntniss ihrer eigenen Bestimmung und Aufgabe, und ihres Begriffes selbst) der Competenz in Fragen der erwähnten Art begeben; so ist natürlich eine „wissenschaftliche Beweisführung“ für und wider dieselben ein für allemale unmöglich gemacht. Damit ist aber auch gesagt und begriffen: dass weder im positiven noch im negativen Sinne über eine Existenz von Gegenständen, die nicht Gegenstände unseres Erkennens sind, und über eine „absolute Realität“, die nicht unsere (erkennbare) empirische Realität ist, entschieden werden kann! Es kann also von einer wissenschaftlichen „Beweisführung“ für oder wider die Existenz solcher Realitäten ganz und gar nicht die Rede sein; weil dieselben gar nicht Gegenstände und Probleme irgend einer „Wissenschaft“ sind.

In Wahrheit ist die Theologie, welcher wir den Charakter der Wissenschaftlichkeit oder — wenn das besser klingt — den „Charakter des Wissens“ (und des wissenschaftlichen Beweises) absprechen, nicht deshalb keine Wissenschaft, weil die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt, überhaupt ganz und gar nicht (d. h. auch nicht abgesehen von unserer Erkenntnissweise und von unserem Beweisen- und Wissenkönnen!) und nirgends eine „absolute“ (d. h. eben eine für uns unerkennbare und unbeweisbare) Realität haben, — weil sie also „absolut“ nicht existiren (wovon wir nichts wissen!); sondern vielmehr gerade deshalb: weil sie für uns nicht Gegenstände des Erkennens sind; weil sie keine empirische Realität haben; weil sie also in derjenigen empirisch-realen Welt, auf die unser Erkennen beschränkt bleibt, (und nach den Gesetzen unserer Organisation) nirgends in der (empirisch realen) Welt gefunden, nachgewiesen, bewiesen, begriffen werden können. Über eine potentiell ebenso leicht mögliche als unmögliche, oder richtiger: über eine „potentiell“ mögliche „absolute Realität“ derselben zu entscheiden ist gar nicht Sache unseres Wissens und unserer Wissenschaft. Das Denken über dieselben führt deshalb nothwendig nicht zu einem Wissen, zu einem wissenschaftlichen Erkennen, zum Begreifen, — sondern zu einer Annahme an Wahrheitsstatt, und daher zu einem Glauben, in subjectiv verschiedener Fassung und Form.

Es ist daher über das „Überhaupt-Existirenkönnen“ oder über ein „Überhaupt-Nichtexistiren“ über eine „absolute Realität“ oder über eine „absolute Irrealität“ oder Nichtexistenz der höchsten und letzten Gegenstände des menschlichen Glaubens (und des menschlichen Nachdenkens, Wünschens und Hoffens) — von wissenschaftlicher Seite ganz

und gar nichts zu entscheiden! Die „Fragestellungen“ selbst sind von Hause aus keine wissenschaftlichen — und die dreisten und frechen Beweise für die „Nichtexistenz“ dieser Gegenstände, für ihre absolute Irrealität, (sowie die Behauptungen: dass die Möglichkeit irgend einer Realität und Existenz derselben von der „Wissenschaft“ in irgend einer Beziehung widerlegt oder gar die Unmöglichkeit einer solchen wissenschaftlich bewiesen worden sei!) — sind in dem Maasse unwissenschaftlich und ein offenbarer Hohn gegen alles wissenschaftliche Verfahren; dass auch eine „wissenschaftliche Philosophie“ diesen Auswüchsen und Ausartungen, einer (abusiven) Ausbeutung der wissenschaftlichen Forschungen, gegenüber, (welche erstere eben nichts als den Namen zu diesen Consequenzenmachereien hergeben müssen, um ihnen zu Schutz und Schirm zu dienen), sich ganz ablehnend verhalten dürfte; wenn es nicht mit zu dem Amte der Kritik und begrifflichen Controlle des wissenschaftlichen Verfahrens gehörte: solche Missbräuche abzustellen oder doch ihnen die gefährlichste Spitze dadurch abzubrechen, dass man ihren abusiven und durchaus unwissenschaftlichen Charakter nachweist.

Deshalb hat die kritische Philosophie die Anwaltschaft für die „Freiheit des Glaubens“ zu übernehmen; weil durch diese rohe und unwissenschaftliche Niedertretung derselben auch die „Freiheit der Wissenschaft“ selbst einem solchen abusiven Verfahren preisgegeben wird. — Die Freiheit der Wissenschaft involvirt, wie ich sagte, i. d. S. die Freiheit des Glaubens. Die Verwischung und Verwirrung aller Grenzlinien der, von einander verschiedenen und einander ausschliessenden und begrenzenden, Gebiete erfolgt zum Unheil und Verderben Beider. — Die Wissenschaft fährt am schlechtesten dabei. Denn nicht sie gewinnt, bei dieser Verrückung und Verwirrung der festgesteckten Grenzen; — sondern ein Unglaube, der (in seiner dogmatischen Art, Existenzen und Nichtexistenzen, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten zu decretiren!) selbst ein dogmatischer Glaube, u. z. überdies ein Glaube von der ärgsten Sorte ist! Es steht hiebei nicht blos die „Freiheit des Glaubens“ an die „höchsten und letzten Dinge des menschlichen Denkens“, (das im Laufe der Jahrtausende oft erschüttert, aber nie ganz entwurzelt werden konnte), — sondern in allererster Linie die Freiheit und das Leben der Wissenschaft auf dem Spiel, deren Missbrauch und Herabwürdigung zu einem Mittel der Propaganda, Seitens ihrer Ableger und falschen Profeten, zu ihrer Selbstzersetzung und Selbstvernichtung führen müsste — zu Gunsten einer neuen, höchst dogmatischen und intoleranten, materialistischen oder nihilistischen Metaphysik. Soweit aber soll es nicht kommen.!... Dass aber das „Unkraut im Weizen“ bis zu seiner jetzigen bedenklichen Höhe heranwachsen konnte; — schon das scheint mit ein Grund zu sein, für die Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit einer „Wissenschaft des Wissens“, einer anthropologischen und kritischen Philosophie einzutreten, welche ihres Amtes waltet, — indem sie alle Behandlung der transcendenten und letzten „Urprincipien“ von dem Gebiete der Wissenschaft ausschliesst und dem Glauben überweist oder abseits liegen lässt.

Mit dieser Aufstellung ihrer negativen Instanzen und der besonnenen Abgrenzung ihres Competenzgebietes, scheint mir die Wissenschaft im Allgemeinen, und somit auch jede i. e. S. wissenschaftliche Philosophie, also eine kritische und anthropologische Philosophie im Besonderen, ihrer wesentlichsten Pflicht (nach dieser Seite) entsprochen zu haben. — Hierüber sind nun freilich die Stimmen nicht ganz einig, und es hängt lediglich von den „Grenzbestimmungen“ jenes Competenzgebietes ab: — ob und inwieweit die Wissenschaft, und insbesondere die wissenschaftliche Philosophie, in diesen Fragen, noch über die „negativen Instanzen“ hinaus, etwas feststellen kann und soll?... Für die Zulässigkeit eines solchen Vorgehens würden sich, bei einer minder engen und strengen Begriffsbestimmung der „wissenschaftlichen Philosophie“, — nicht unerhebliche Gründe beibringen lassen.

Es sind zu jeder Zeit Stimmen in dieser Richtung laut

geworden, welche es als eine Hauptaufgabe aller Wissenschaft (in letzter und höchster Instanz) betrachten, über den engen und beschränkten Kreis des exakten Wissens, der Erkenntnisse vom höchsten Grad logischer und mathematischer Evidenz, hinaus — zu „letzten und höchsten" allgemeinen Principien zu gelangen und sich mit Hilfe derselben ein „Weltbild" zu gestalten, das ebensowohl den theoretischen Forderungen des wissenschaftlichen Denkens nach Möglichkeit angepasst werden kann, als es dem Gemüthsbedürfniss — und dem Bedürfniss nach Befriedigung des Erkenntnisstriebes im Besonderen — entspricht.... Ich will mich nur auf eine von diesen Stimmen beziehen, welche diese Forderung mit einem grossen Aufwand tief durchdachter Argumente zu stützen bemüht war; auf eine Stimme, welche werth ist, auch in dieser Frage vernommen und beachtet zu werden; — nicht allein, weil sie von einem tüchtigen und hochverdienten Kämpfer abgegeben wurde, (der vermöge seiner fundamentalen Leistungen und bahnbrechenden Anregungen, auf den Gebieten der Psychophysik und der Aesthetik, berechtigt ist, seinen Namen in die Wagschale zu werfen, in der die Wissenschaft ihre besten Kräfte wägt!); sondern auch insbesondere, weil mit gleicher Klarheit und Schärfe des Räsonnements (bei gleichem Eifer und Enthusiasmus für die verfochtene Sache), meines Erachtens und Wissens, in dieser Frage kaum von einem anderen Manne der Wissenschaft geschrieben worden ist.

Hr. G. Th. Fechner hat, vor einer Reihe von Jahren, eine Schrift über die „drei Motive und Gründe des Glaubens" (Leipzig 1863) veröffentlicht, welche mit zu den bedeutenden Leistungen des hochverdienten Autors gehört und, meines Erachtens, die beste und scharfsinnigste Apologie des Glaubens bildet, welche von wissenschaftlicher Seite überhaupt unternommen worden ist. Von hohem Interesse sind insbesondere die Beziehungs- und Berührungspunkte von Glauben und Wissen, welche der Verfasser, mit dem ihm eigenthümlichen Scharfsinn, aufzusuchen und zu finden

weiss, wo es der Gang seiner Untersuchung mit sich bringt. Nur dass es, wie mir scheint, zum Schaden des Endergebnisses, nicht zu einer vollständigen Auseinandersetzung, Abgrenzung und Begriffsbestimmung zwischen diesen beiden kommt; ein Schaden, der weit weniger das nächste Ziel und die zunächstige Aufgabe der Schrift (die Motive und Gründe der vorhandenen Thatsache des Glaubens darzulegen) trifft, als vielmehr den Wunsch und das Ziel einer Einigung oder Annäherung der Meinungen über das gegenseitige Verhältniss der Begriffe des Glaubens und des Wissens. Mit dieser Einigung oder einer erheblichen Annäherung der Meinungen in dieser Frage, wäre der „Freiheit der Wissenschaft" und der „Freiheit des Glaubens", zu gleicher Zeit und im gleichen Maasse, ein grosser Dienst geleistet; indem, durch eine schärfere und exaktere Abgrenzung der Competenzgebiete, den Übergriffen von links und rechts her gesteuert und jedes Gebiet in sich selbst zu innerer Festigung kommen würde.

Es fehlt indessen, auch in der geistvollen und anregenden Fechner'schen Schrift über die „Motive des Glaubens", nicht gänzlich an einer Begriffsbestimmung von Glauben und Wissen. Eine solche findet sich vielmehr schon im ersten Abschnitt. — „Im weitesten Sinne nun versteht man und verstehe ich unter Glauben ein Fürwahrhalten dessen, was nicht durch Erfahrung oder logischen Schluss, wozu der mathematische gehört, gewiss ist." (a. a. O. I)... Den eigentlichen Gegenstand der Discussion bildet aber der „Glaube an die höchsten und letzten Dinge", der religiöse Glaube im engeren Sinne, dessen Motive und Gründe untersucht werden. Doch gilt, was vom Glauben im Allgemeinen gesagt wurde, auch von diesem Glauben im Besonderen. Er wird daher, als eine besondere (und als die bedeutendste) Art des Glaubens, dem Wissen gegenüber gestellt, das „durch Erfahrung oder logischen Schluss" gewährleistet ist.

„Was ist nun das Wissen dem Glauben gegenüber? Auch hier gilt es wieder eine engere und weitere Be-

deutung zu unterscheiden. Das Gewusste, im engsten und strengsten Sinne, hiemit das schlechthin oder objectiv Gewisse, ist uns, gegenüber dem Geglaubten, nur Das, was nach dem Satze der Identität unmöglich anders vorzustellen oder zu denken ist, das ist alles durch unmittelbare Erfahrung, triftigen logischen Schluss oder den letzteren auf Grund der ersten Erkannte. Ich weiss, in diesem Sinne des Wissens, dass eine Empfindung des Roth, Grün, Gelb in der Welt ist, wenn ich sie selbst habe; daran lässt sich nichts mäkeln: was da ist, das ist da. Ich weiss, dass jedesDreieck in Summa zwei rechte Winkel einschliesst; denn ich kann es nicht anders denken, ohne mit den vorgedachten Bedingungen des Dreiecks in Widerspruch zu gerathen.“ . . . „Dessen, was wir gewiss wissen, ist ausser dem, allerdings sehr ausgedehnten Reiche mathematischer Wahrheiten im Grunde sehr wenig; und bei den mathematischen Wahrheiten überhaupt in Betracht zu ziehen: theils dass sie nur eine Sache des strengen Wissens Weniger, für Andere mehr oder weniger nur Glaubenssache sind; theils dass sie nichts an sich über die Existenz aussagen, sondern nur sagen: wenn dies ist, so ist dies so. Die Mathematik kann nicht bewirken, dass es einen Raum von drei Dimensionen gibt, in dem sich Linien ziehen, durch den sich Grenzen legen lassen, dass es Dreiecke, Kreise gibt, sondern nur dass, sofern es einen Raum, Dreiecke, Kreise — im Sinne der Definition — gibt, aus dem Gegebenen dies und jenes folgt. Allem, was vor uns geschehen ist, nach uns geschehen wird, fern von uns geschieht und existirt, geht die Gewissheit für uns, in jenem strengsten Sinne des Wissens, ab; sie reicht nach ihrem aufgestellten Begriffe im Gebiet des Erfassbaren überhaupt nicht über das unmittelbar Erfahrene und einen logisch analysirbaren, combinirbaren und entwickelbaren Inhalt hinaus. — Inzwischen gibt es Principien der Verallgemeinerung des Erfahrens, Gesetze, die selbst erst durch Verallgemeinerung des Erfahrungsmässigen gewonnen sind, und die sich umsomehr wieder in der Erfahrung

bestätigen, je länger und je weiter und je gründlicher wir sie verfolgen. Auch diese Principien und Gesetze und was daraus folgt, pflegt man im weiteren Sinne zum Gebiet des Wissens zu rechnen und mögen wir im Folgenden dazu rechnen. Die ganze Naturwissenschaft geht auf Erzeugung solches Wissens; obschon das erzeugte Wissen in letzter Instanz immer an dem Glauben hängt, dass die Verallgemeinerung, auf der wir fussen und die daraus gezogenen Folgerungen ferner ihre Bestätigung finden werden, wie sie solche bisher im Kreise des Erfahrungsmässigen gefunden haben. Denn weder durch Logik noch durch Erfahrung lässt sich beweisen, dass solches eintreten müsse.“ . . . „In das Meiste, was Wissen heisst, geht der Glaube doch bedingungsweise ein, sofern das Wissen dabei sich auf die Voraussetzung von etwas Geglaubtem stützt. So setzt alles unser historisches Wissen den Glauben an die Glaubwürdigkeit der Quellen, unsre ganze Erfahrungswissenschaft den Glauben, dass andere recht gesehen, und nur Das, was sie recht gesehen, gesagt haben, unsere ganze Psychologie, so weit sie nicht blos die eines einzigen Individuums ist, den Glauben an anderer Menschen Seelen voraus. Und was bliebe von aller unsrer Wissenschaft, wenn aller dieser Glaube fiele.“ (Fechner a. a. O. p. 5, 6, 7, 8, 9.)

Hiezu ist zu bemerken: dass der, das positive Wissen in letzter Instanz ergänzende und stützende, „wissenschaftliche Glaube“ in der Hypothese gegeben ist; dass keine andere von den erwähnten Arten des Glaubens, in annähernd gleichem Maasse, die Gewissheit des Denknothwendigen besitzt. Hieher gehören, für den extremen Skepticismus, auch die Axiome der Mathematik und der Erkenntnisstheorie. — Dieser Glaube hat in der Wissenschaft (und in der wissenschaftlichen Philosophie insbesondere) seine Stelle; — während jeder andere Glaube, im besten Falle, zur allgemeinen Weltanschauung gehört.

VI.

Ist nun wirklich, wie Hr. Fechner meint, die Aufgabe und das Ziel des philosophischen Denkens: — die Erlangung und Ausbildung einer, das intellectuelle Bedürfniss des Menschen befriedigenden und von der Seite des positiven Wissens zum mindesten nicht gradezu zu widerlegenden, Weltanschauung; so werden wir zu unseren negativen Competenzbestimmungen, in Sachen des religiösen Glaubens und des Wissens, des philosophischen oder wissenschaftlichen Glaubens einer- und der positiven und exakten Wissenschaft andererseits, noch etliche positive hinzufügen und unser Wissen, wie unsere Wissenschaft selbst, durch Principien des Glaubens und Annahmen an Wahrheitsstatt erweitern und zu einer Weltanschauung (zu einem Weltbild alles Werdens, Daseins und Vergehens) ergänzen und „zuspitzen" können; wobei das sinnige Gleichniss Fechner's von der „Pyramide" des Glaubens seine Anwendung fände. — Begrenzen wir aber das Gebiet des wissenschaftlichen Denkens enger; bestimmen wir den Begriff des philosophischen Denkens als einen Akt des wissenschaftlichen, oder gradezu als das generelle Charakteristikon und *tertium comparationis* alles wissenschaftlichen Denkens und aller wissenschaftlichen Arbeit im eminenten Sinne; so wird von vornherein aller religiöse Glaube (aller Glaube an die „letzten und höchsten" transcendenten Principien und Gründe der empirisch realen Welt, in der wir leben), — von diesem Gebiete und von der Competenz dieses Wissensbereiches ein für allemale ausgeschlossen sein; u. z. so, dass von dieser Seite weder für noch wider jene transcendenten Gegenstände auch nur das Allergeringste festgestellt werden kann, — ausser der Thatsache: dass sie überhaupt keinen Gegenstand der wissenschaftlichen Discussion und Untersuchung abgeben können; weil es gradezu unmöglich ist, mit den Beweismitteln der Wissenschaft für oder wider sie etwas auszumachen.

Diese Ausschliessung aller Competenz der Wissenschaft, in solchen Fragen, bedeutet selbstredend niemals — die Ausschliessung derselben aus dem individuellen Denken und Fühlen, dessen Bedürfnissen sich wohl die höchste Befriedigung von Seite des Wissens versagen, niemals aber die Existenzberechtigung (und die Beziehung auf ein unwissbar bleibendes Existirendes) wissenschaftlich absprechen lässt. Die Thatsachen lehren vielmehr, dass der Erkenntnisstrieb wirklich in einer solchen Ergänzung der Resultate des Erkennens und in der Zuspitzung (und im Ausbau) derselben zu einer „einheitlichen Weltanschauung", zu einem in sich zur Fülle gekommenen Weltbild, seine schliessliche und dauerndere Befriedigung findet, — die ihm von Seite des positiven Wissens (und von den Behelfen der wissenschaftlichen Beweisführung) versagt bleibt und versagt bleiben muss. Und das gerade bei denjenigen Denkern, bei welchen jene Differenz von Erkenntnisstrieb und Erkenntnisscapacität zu einem harmonischen Verhältniss ausgeglichen und das positive Wissen zu einer grossen Fülle gediehen ist.

In der That liegt die Wahrheit, wie ich glaube, auf der Seite Derjenigen, die behaupten: dass Wissen und Glauben, Glaube und Wissenschaft, einander keineswegs ausschliessen, sondern vielmehr begrenzen; dass sie einander wechselseitig bedingen, voraussetzen, möglich und nothwendig machen, und in letzter Instanz auch wirklich ergänzen... Das jeweilige Verhältniss zwischen Erkenntnisstrieb und Erkenntnisscapacität bildet gleichsam (um mich eines Bildes zu bedienen) die leicht verschiebbare Scheidewand, welche das Glauben vom Wissen unterscheidet. — Oder es ist (richtiger ausgedrückt) dieses Verhältniss: der jeweilige Ausdruck: oder der constante Coëfficient unseres Wissens selbst. — Wie es nun für die Proportionalen selbst bestimmte Maximalgrenzen gibt, über welche dieselben naturgemäss niemals hinauswachsen können; so hat auch der constante Coëfficient selbst (durch jene) solche Maximalgrenzen oder Grenzen schlechtweg, welche eben die Grenzen unseres

Wissens selbst bezeichnen. Das sind die Grenzen unseres Naturerkennens, in Bezug auf welche in neuerer Zeit (von Seiten der Naturforschung) Hr. Du Bois-Reymond ein „Ignorabimus!" gesprochen hat, das ebensowohl in unserer eigenen Natur, als im Begriff der Grenzen selbst, nur zu tief begründet ist; — so dass das verwunderte Fragen und erzürnte Staunen über das „Warum" und „Wozu" dieser Grenzen (und dieser unserer Natur selbst!): nur ein vergebliches Rütteln an den bestehenden Schranken bedeutet und seinen Kopf an denselben blutig schlagen heisst.

Im umgekehrten Verhältniss zu jener Differenz zwischen Erkenntnisstrieb und Erkenntnisscapacität wächst nun der jeweilige (wie der individuelle) „constante Coëfficient" unseres Wissens. Mit dem Wachsen dieses Coëfficienten wird auch jene leicht verschiebbare Grenzscheide zu Gunsten unseres Wissens und unserer Wissenschaft verschoben; so dass Vieles, was vorher im Gebiet des Glaubens lag oder gar nicht in unser Bewusstsein getreten war, nunmehr ein Gegenstand unseres Wissens, ein Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens und Forschens, ein Problem der Wissenschaft wird. Mit dieser Erweiterung des Gebietes unseres Wissens (und der Competenz der Wissenschaft) ist aber das, darüber hinausliegende, Gebiet der Gegenstände des Glaubens — selbstredend durchaus nicht aufgehoben. Denn die Grenze besteht, auch wenn sie weiter zurückgeschoben ist; und wir wissen auch nicht wohl: wie gross noch etwa das darüber hinausliegende Gebiet von solchen Gegenständen sein kann, welche eine weitere Verschiebung der Grenze und den Versuch einer positiven und realen Befriedigung des Wissenstriebes gar nicht zulassen.

Insoweit nun die, über der Grenze des positiven Wissens liegenden Gebiete — diesem Gebiete doch gleichsam eine Seite zukehren und selbst auf der Grenzscheide zwischen Glauben und Wissen stehen; insoweit sie durch eine gewisse (wenngleich nicht zur logischen und mathematischen Gewissheit zureichende) Summe von Wahrscheinlichkeiten gestützt und zu einem gewissen (wenngleich nicht unserem positiven Wissensbedürfniss genügeleistenden) Grade der Evidenz gelangt sind; — sprechen wir von Gegenständen des „wissenschaftlichen Glaubens", der, wie Hr. Fechner nachweist, in der Wissenschaft eine grosse und entscheidende Rolle spielt und dem Leben der Wissenschaft selbst die frischesten Impulse zuführt. Dieser wissenschaftliche Glaube ist allerdings für eine wissenschaftliche Untersuchung unentbehrlich und ist selbst eine Stütze des Wissens; insoweit die letzten Gegenstände unseres möglichen Wissens mit ihm nahezu zusammentreffen. Je mehr wir also zu Gegenständen der letzten Art gelangt sind; desto schwerer können wir der ersteren entbehren. Beide zusammen sind die Grundlage aller Hypothesen, welche die eigentliche Triebkraft und das Vehikel des wissenschaftlichen Fortschritts sind. Insoweit nun dieses Operiren mit solchen Grenzbegriffen in der Natur unserer Erkenntnissthätigkeit begründet ist; wird eine Untersuchung derselben und eine Prüfung ihrer Gesetze überhaupt Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie — und für die Wissenschaft von grossem Nutzen sein.

Vor die Frage gestellt: auf welcher Seite die genauere Bestimmung der Begriffe des Wissens und der Wissenschaft selbst (im Gegensatze und im Vergleich zu anderen Arten des Fürwahrhaltens, zum Glauben, Meinen, Wähnen u. dgl. m.), zu suchen sei — und welcher die Disciplin, die Aufgabe zukomme, die Normen und Gesetze zu suchen und festzustellen, nach welchen in Competenzstreitigkeiten der erwähnten Art entschieden werden muss? — haben wir das Grundproblem der Philosophie, als „Wissenschaft des Wissens" selbst, zum Gegenstand unserer Untersuchung gemacht und gefunden: dass 1. zur dauernden Festigung der wissenschaftlichen Überzeugung und des positiven Wissens (im Kampfe der widerstrebenden Meinungen) selbst ein Forum benöthigt wird, ohne welches Angriffe und Übergriffe von rechts und von links her aller begrifflichen Controlle und Kritik entrathen, ohne welches daher der

Stand der wissenschaftlichen Ergebnisse selbst gefährdet und der Vermengung und Verwirrung mit allerlei Muthmaassungen und dogmatischen Behauptungen ausgesetzt ist; — dass 2. ferner in den sogenannten Einzelwissenschaften, u. z. ebensowohl in den Naturwissenschaften (im weitesten Sinne) als in den sogenannten historischen Wissenschaften, für diese Begriffsbestimmungen und für Entscheidung von Competenzfragen weder Raum noch eine gegenständliche Grundlage geboten ist; — dass es schliesslich 3. einer besonderen „Disciplin“ bedürfe, welcher die Aufstellung und Untersuchung dieser „Principien“ obliege, welche in ihrer Anwendung eben das Charakteristikon jeder „Einzelwissenschaft“, als Wissenschaft, ausmachen.

Dieses „Charakteristikon“, welches den einzelnen Wissenschaften (von den verschiedensten Gegenständen und Verhältnissen der empirisch realen Welt) eignet und diese erst zur Wissenschaft macht, kann nicht in den durchaus verschiedenartigen Gegenständen derselben liegen. Die Gründe desselben liegen vielmehr in Demjenigen, was in allen einzelnen Fällen das Agens (das erkennende und erfahrende Element bei der Untersuchung und Nachforschung) bildet, — also im erkennenden Subject selber, in dessen Erkenntnissanlagen, in dessen Denk- und Anschauungsweise, in dessen physio-psychologisch entwickelter Organisation, in den inneren organischen Bildungs- und Entwickelungsgesetzen desselben. Diese Wissenschaft, (deren wir also, als der realen Grundlage aller Wissenschaftstheorie im engeren Sinne und aller Wissenschaft überhaupt, als solcher, — bezüglich zur begrifflichen Controlle und Kritik aller wissenschaftlichen Thätigkeit wie zur Entscheidung in Competenzfragen der Wissenschaft im Allgemeinen und in Bezug auf den positiven Erkenntnisswerth aller wissenschaftlichen Ergebnisse im Besonderen —, bedürfen): — ist also eine Wissenschaft des erkenntnissthätigen Subjectes, eine Wissenschaft des denkenden und empfindenden, des erkennenden und handelnden, des wissenden und wollenden Menschen selbst.

In diesem Sinne ist eine solche Wissenschaft vom menschlichen Erkennen und Wollen, eine solche „Philosophie des Menschen“, eine solche Philosophie von den Principien und Ergebnissen des menschlichen Wissens: — anthropologisch. In diesem Sinne bedürfen wir einer anthropologischen Philosophie. In diesem Sinne ist jede wissenschaftliche Philosophie — Anthropologik. Sie muss es sein, da nur auf Grund der Untersuchung der Gesetze der menschlichen Natur (und des menschlichen Erkennens im Besonderen) eine Prüfung wissenschaftlicher Principien und Ergebnisse auf ihren Wahrheitsgehalt — vom Standpunkt menschlichen Wissens — möglich ist.

Diese Aufgabe — einer begrifflichen Controlle und Kritik der menschlichen Erkenntnissthätigkeit und einer Prüfung der wissenschaftlichen Principien und Ergebnisse auf ihren bezugweisen, d. h. empirisch-realen (nach den Gesetzen unserer Organisation gewinnbaren und durch dieselbe gewährleisteten) Erkenntnisswerth — hat in erster Linie (und im Hinblick auf die Grundgesetze aller menschlichen Erkenntnissthätigkeit, als die Bedingung alles Wissens und aller Wissenschaft überhaupt), die kritische Erkenntnisstheorie. Deren primären Aufgaben und einfachste Grundprobleme bedürfen, als Grundgesetze alles möglichen Erkennens und als unerlässliche Voraussetzungen aller wissenschaftlichen Thätigkeit und alles möglichen Beweises, nicht selbst erst der mathematischen Beweisführung; weil ihnen (gleich den einfachen Empfindungen) derjenige Grad der Gewissheit eignet, welchen wir mit Hrn. Ulrici die „zwingende Macht der Thatsache“ nennen dürfen. Deshalb ist auch im Voranstehenden nicht sowohl die „Beweisführung“, für diese fundamentalen und primären Thatsachen unsere Aufgabe und unser Bestreben gewesen, — sondern die Ableitung und Discussion der, aus denselben zunächst und mit Denknothwendigkeit sich ergebenden Folgen.

Die Naturgesetze des menschlichen Intellects, die fundamentalen Voraussetzungen und unerlässlichen

primären Bedingungen alles möglichen Erkennens und Wissens — und damit aller möglichen Wissenschaft, [aller wissenschaftlichen Thätigkeit, aller wissenschaftlichen Principien und Ergebnisse von bezugsweisem, d. h. positivem Erkenntnisswerth, somit auch aller Philosophie als Wissenschaft (als Wissenschaft des menschlichen Wissens), aller wissenschaftlichen Philosophie, daher der kritischen und naturwissenschaftlichen Philosophie ganz besonders] — sind keine Lehrsätze, welche erst der langen und breiten Beweisführung bedürfen. Sie entbehren und entschlagen sich vielmehr leicht aller „ins Einzelne" gehenden Beweisführungen; weil sie die denknothwendige und unerlässliche Bedingung für die Möglichkeit aller Beweisführung (und aller Beweisbarkeit) — somit auch aller wissenschaftlichen Thätigkeit im Einzelnen sind, welche ohne die Behelfe des Beweises Desjenigen entbehren möchte, was sie eben zur Wissenschaft macht, — Desjenigen, was selbst ein Product aus den beiden Factoren aller „Beweisführung" ist, — der strengen Denknothwendigkeit und der (erwähnten) „zwingenden Macht der Thatsache".

Es giebt Erkenntnisse, welchen diese beiden Charakteristica — in solchem Maasse und in einer solchen Verschmelzung — offenkundig und für jeden Nachdenker und Beobachter (von gesunden Sinnen und bei normalen organischen Zuständen) in gleicher, offenbarer und zur Anerkennung zwingender Weise, zukommen; so dass nicht erst ihre Übereinstimmung (durch tieferes Nachdenken oder mühsames Nachforschen) gesucht und aufgedeckt werden muss; weil sie eben (im Princip selbst) schon derart verbunden sind, dass eine „Beweisführung" ebenso überflüssig, als an sich schon unmöglich erscheint; weil eben diese „Übereinstimmung im Princip" selbst den Zwang der Anerkennung — der (logischen) Denknothwendigkeit und der „zwingenden Macht der Thatsache" — mit sich führt; weil sie selbst eine Thatsache von zwingender Macht und Denknothwendigkeit ist. Solche Principien, solche Thatsachen, solche — der Beweisführung entrathenden, weil alle Beweisführung erst ermöglichenden — Erkenntnisse nennen wir, in der Mathematik, schlechthin: Axiome.

Von solchen Axiomen hat aber nicht blos die Mathematik, sondern alle Wissenschaft überhaupt auszugehen; insoweit sie „positives Wissen" bieten, insoweit sie exakte Wissenschaft sein will oder zu sein behauptet. — Je mehr sich die fundamentalen Sätze einer Wissenschaft — dieser Art von Erkenntnissen nähern; je mehr sich die abgeleiteten Erkenntnisse derselben auf Axiome zurückführen lassen; — desto mehr gebührt ihr der Charakter einer strengen, echten und rechten (oder exakten) Wissenschaft; — (und im Gegentheile: je weniger das Erste der Fall ist, desto weniger gebührt der Letztere).... Die kritische Erkenntnisstheorie hat die Aufgabe, die Bedingungen, die Voraussetzungen und Grenzen aller Wissenschaft zu untersuchen, — und die fundamentalen Gesetze in der „Theorie des Wissens" auf Axiome (des menschlichen Wissens) zurückzuführen.

Bei Axiomen langt alles kritische und wissenschaftliche Denken, alle exakte naturwissenschaftliche Thätigkeit, alle innerhalb der Grenzen des Beweisbaren fortschreitende Wissenschaft, in letzter Instanz, an; wie alles Nachdenken über die „letzten Gründe und Ursachen der Dinge" auf „Grenzbegriffe" stösst, über die es nicht hinauskommt und die das exakte Denken, oder der — vom Willen zur „absoluten Wahrheit" beeinflusste — Verstand dann für die wirklichen und thatsächlichen „letzten Gründe" alles Daseins und Denkens hält. — Es wird deshalb immer eine Hauptaufgabe des wissenschaftlichen Denkens bleiben: die Principien und Ergebnisse der wissenschaftlichen Thätigkeit auf Axiome zurückzuführen; wie es immer das Schicksal des, über die Grenzen des Beweisbaren, empirisch Realen hinausdrängenden, Erkenntnisstriebes sein wird, auf Grenzbegriffe zu stossen.... Der Unterschied zwischen jenen und diesen liegt aber (abgesehen davon, dass jene einfache Urtheile — und diese Begriffsgebilde und letzte und höchste Abstractionen sind) schon darin: — dass jene (Axiome)

Gegenstände und Verhältnisse der empirischen Realität zum Gegenstande haben und durch den Charakter der Denknothwendigkeit und die zwingende Macht der Thatsache ausgezeichnet sind; während diese (die Grenzbegriffe) die letzten und höchsten Abstractionen, das Irreale (im Gegensatze zum empirisch-Realen) zum Gegenstande haben. Sie entbehren daher der Thatsächlichkeit und der zwingenden Macht „des wirklich Gegebenen“. Nur dass sie überdies — bei der ungeheuren Verschiedenheit der subjectiven Fassung und Form, in welcher sie auftreten, auch der objectiven (allgemein-menschlich-subjectiven, d. h. auf Grund der „Normativgesetze“ des menschlichen Erkennens normalen) Denknothwendigkeit entbehren.

Jede Philosophie (als Wissenschaft) d. h. alle wissenschaftliche Philosophie wird daher bestrebt sein müssen, vor dieser „letzten Instanz“ die Probe ihres „wissenschaftlichen Charakters“ zu bestehen; indem sie die Principien und Ergebnisse der Theorieen des menschlichen Wissens und Wollens auf solche Axiome zurückführt. — Das ist die Hauptaufgabe der kritischen Erkenntnisstheorie. Dieser Aufgabe leistet sie Genüge, indem sie die Principien und Normen alles menschlichen Wissens und aller möglichen (wirklichen) Wissenschaft auf die Axiome einer Wissenschaft des menschlichen Denkens, indem sie die „Normativgesetze“ aller wissenschaftlichen Thätigkeit auf die Normal- und Naturgesetze aller menschlichen Erkenntnissthätigkeit zurückführt. — Damit ist die Aufgabe der kritischen Erkenntnisstheorie mit einiger Schärfe gekennzeichnet.

Diese Aufgabe bildet im Wesentlichen den Gegenstand dieser Untersuchungen. Nicht ein vollständiges „System“ oder eine in sich abgeschlossene „Wissenschaftstheorie“ (im weiteren Sinne) wollte ich in demselben bieten, — sondern vielmehr die unentbehrliche Grundlage für eine solche schaffen, auf welcher sich mit einiger Sicherheit weiter bauen lässt; ohne fürchten zu müssen, in dem, leider noch andauernden, Handgemenge zwischen transcendenten Speculirern und Metaphysikern auf der einen, und dogmatischen Materialisten, oberflächlich speculirenden Empiristen und kritiklosen Skeptikern auf der anderen Seite, zu Schaden zu kommen; vielmehr in der Hoffnung, zwischen Scylla und Charybdis hindurch das verlassene Schiff in den sichern Hafen der Wissenschaft zu steuern. Daher glaubte ich, auf der einmal gewonnenen Fährte des philosophischen Kriticismus, der Richtschnur nachgehen zu müssen, die auch in der formalen Logik (wie in der Mathematik insbesondere) zum Heil führt, — und den Untersuchungen über die Principien und Grundprobleme der kritischen Philosophie (als „Wissenschaft des Wissens“) und einer anthropologischen Philosophie, als Wissenschaft von den Naturgesetzen des denkenden und handelnden Menschen (als „Philosophie des Menschen“), — die Axiome der kritischen Erkenntnisstheorie zu Grunde legen zu müssen ... Die Erkenntnissfundamente, von denen im Obigen die Sprache war, sind selbst (in erster Linie) Axiome der kritischen Erkenntnisstheorie.

Zur Erläuterung der vorausgehenden Erörterungen und Schlüsse — über die Ziele und Aufgaben und über die fundamentale Bedeutung der Erkenntnisstheorie überhaupt (und der kritischen Erkenntnisstheorie im Besonderen) — scheinen mir einige Stellen eines vortrefflichen Vortrages „über die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie“ Wesentliches beizutragen, den Hr. E. Zeller vor einer längeren Reihe von Jahren in Heidelberg gehalten und durch welchen (wie insbesondere durch dessen neue Bearbeitung und Bereicherung durch wesentliche Zusätze) sich der, um die philosophische Geschichte hochverdiente Verfasser (in erster Linie und frühzeitig) zu den Mitbegründern der neueren wissenschaftlichen Erkenntnisstheorie gesellt hat.*) Es mögen darum wenigstens einige wichtige Stellen der verdienstvollen Arbeit hier Platz finden, welche zu meinen wesentlichsten grundlegenden Erörterungen einen

*) E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen. (Zweite Sammlung.)

guten und durchsichtigen Commentar bilden; wenngleich eine oder die andere Behauptung des Verfassers durch die neueren Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung wesentlich modificirt werden dürfte (ein Bedürfniss, dem er selbst in mancher Hinsicht durch vortreffliche Zusätze entsprochen hat).

So ist es zwar eine glückliche Anticipation der letzten erkenntnisstheoretischen Ergebnisse, dass „die Logik, um eine wissenschaftliche Stellung zu gewinnen, sich auf die Erkenntnisstheorie gründen, die Erkenntnisstheorie sich durch die Logik vollenden müsse"; indem man unter Logik „das Ganze der Untersuchungen" versteht, welche sich auf die Denkthätigkeit rein als solche, und abgesehen von dem bestimmten Inhalt des Denkens, beziehen." (a. a. O. p. 479.) — Fraglich scheint es indessen schon, ob, bei genauer Untersuchung, die Logik in den Formen auch die Gesetze des Denkens — als solche — darstellt. Insoweit diese „Formen" selbst die Anwendung und Ausführung der „Gesetze" darstellen, die Erkenntniss dieser daher durch jene Formen vermittelt wird, — hat es damit seine Richtigkeit. Insoweit es sich aber um die allgemeinsten Gesetze als solche, also nicht um die „Formen" des Denkens, sondern um die „Normen und Principien" des Denkens und des Erkennens handelt; werden wir schon eine Arbeitstheilung zwischen Logik und Erkenntnisstheorie zu constatiren haben; so dass jene die „Formen", diese aber die allgemeinen Gesetze und Normen, als solche, (aus deren Anwendung sich die bestimmten Formen erst ergeben), zu untersuchen haben wird.*)

Entschiedene Verwahrung aber müsste gegen die Forderung eingelegt werden: dass die wahre Logik „nicht blos Logik, sondern zugleich auch Metaphysik" sein müsse; wie dies von den Hegelianern gewünscht und auch von Einigen auf die Erkenntnisstheorie ausgedehnt

*) Cf. E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen. (Zweite Sammlung.) Leipzig 1877.

und angewendet wird. — Sehr treffend bemerkt Diesen gegenüber Hr. Zeller (a. a. O.): „Die Logik fällt daher mit der Metaphysik so wenig als mit irgend einem anderen, unmittelbar auf die Erkenntniss des Objects gerichteten, Theile des philosophischen Systems zusammen; sondern sie geht ihr voran: jene hat die allgemeinsten Bestimmungen alles Wirklichen, diese die Formen und Gesetze der menschlichen Erkenntnissthätigkeit zu untersuchen." (p. 481 f.). „Die Denkoperationen, mittelst deren wir das Wesen der Dinge erkennen, sind etwas anderes als das, was durch sie erkannt wird; nur dann könnten beide sich unmittelbar gleichgesetzt werden, wenn das Object blos in unserem Denken existirte, oder wenn es sich andererseits ohne alle Vermittelung unserer Selbstthätigkeit völlig unverändert darin abdrückte. — Nichtsdestoweniger ist der Tadel der älteren Logik, dass es ihr an einer wahren Grundlage fehle, nicht unbegründet; nur wird sie diese nicht bei der Metaphysik, sondern bei der Erkenntnisstheorie zu suchen haben. Auf eine bestimmte Ansicht über das Object wird sich die Wissenschaft, welche jeder objectiven Erkenntniss vorangeht (?), nicht begründen lassen: wohl aber auf eine Ansicht von den allgemeinen Elementen und Bedingungen der Erkenntnissthätigkeit, deren besondere Formen sie beschreiben und ebendamit die Regeln für ihre Anwendung aufstellen soll." (P. 482.)*)

Noch ein oder das andere *verbum movens* in Sachen der Erkenntnisstheorie möge zur Erläuterung unserer Ausführungen dienen. Vor allen einige treffliche historische Aperçus von philosophisch-kritischer Bedeutung für die Erkenntnisstheorie.

„Kant's unsterbliches Verdienst ist es, dass er die Philosophie aus diesem Dogmatismus herausgeführt, die Frage nach dem Ursprung und der Wahrheit unserer

*) Vgl. hiezu die grösstentheils vortrefflichen Bemerkungen in dem posthumen, leider Fragment gebliebenen Werke: „Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie" von F. A. Lange, Iserlohn 1877.

Vorstellungen nicht blos auf's Neue in Fluss gebracht, sondern sie auch gründlicher und umfassender, als irgend einer von seinen Vorgängern gelöst hat. Die Letzteren hatten unsere Vorstellungen einseitig, entweder aus der Erfahrung oder aus unserem eigenen Geiste abgeleitet. Kant erkennt, dass sie sowohl aus der einen als aus der anderen von diesen Quellen entspringen; und er behauptet diess nicht in dem eklektischen Sinne, als ob ein Theil derselben empirischen, ein anderer Theil apriorischen Ursprungs wäre; sondern seine Meinung ist die, dass es keine einzige Vorstellung gebe, in der nicht beide Elemente vereinigt seien. Alle erhalten ihren Inhalt, wie Kant annimmt, aus der Empfindung; aber allen, ohne Ausnahme, auch denen, wobei wir uns scheinbar nur aufnehmend verhalten, wird ihre Form durch uns selbst gegeben; unser eigener Geist ist es, der den Stoff, welchen die Empfindung ihm darbietet, nach den ihm inwohnenden Gesetzen zu Anschauungen und Begriffen verknüpft. Kant giebt also zugleich dem Empirismus Recht, welcher behauptet, alle Vorstellungen entspringen aus der Erfahrung, und dem Rationalismus, der sie alle aus unserem Innern entspringen lässt; er gibt aber keinem von beiden darin Recht, dass er seine Behauptung mit Ausschluss der entgegengesetzten festhält; er selbst weiss, indem er die Form und den Stoff unserer Vorstellungen unterscheidet, beide Standpunkte zu verknüpfen und ebendamit zu überwinden, nicht blos einen Theil unserer Vorstellungen, sondern sie alle, zugleich als Wirkungen der Objecte und als ein Erzeugniss unseres Selbstbewusstseins zu begreifen.“ (a. a. O. p. 485).

Ich möchte hiezu nur bemerken, dass gleich Anfangs richtiger statt von „Erfahrung“ von „Objecten“ gesprochen würde; um eine missverständliche Auffassung des ersteren Begriffs, die hier so nahe liegt und den Sinn des Räsonnements zerstört, zu vermeiden. Hr. Zeller nähert sich, an dieser und anderen folgenden Stellen, jener kritischen Untersuchung und Feststellung des Begriffs der „Erfahrung“, welche wir als eine Hauptaufgabe jeder Wissenschaftstheorie bezeichnet haben; einer Untersuchung, welche auch Hr. C. Göring in verdienstvoller Weise angeregt und selbst unternommen, — bei welcher er aber, wie mir scheint, bisher die entscheidende Wichtigkeit des subjectiven Elements, als der unerlässlichen Voraussetzung, nicht blos des Wissens, sondern auch des blossen Nachdenkens über die Dinge (und des Vorstellens derselben) nicht genug berücksichtigt — und sich dadurch, dem äusseren Anschein nach, der unkritisch-empiristischen Erklärungsweise der „Erfahrung“ (als eines schlechthin Äusseren, als einer Empirie, welche der sogenannten „Aussenwelt“ gleichwerthig und gleichbedeutend ist) genähert, jedenfalls aber versäumt hat, deutlich hervorzuheben: dass die „Erfahrung“ eben selbst nichts fertig ausser uns liegendes, sondern ein Resultat unserer Wahrnehmungen und Anschauungen von den Dingen, ein Product aus der Wirkungsweise der Objecte und den Naturgesetzen des menschlichen Erkennens ist; — dass also die Erfahrung, in diesem, als in dem eigentlichen und strengeren Sinne, nach dieser knapperen und zutreffenden Begriffsbestimmung, selbst — ein, auf dem Boden unseres Intellects durch die Einwirkung der Objecte, aber nach unseren inneren Bildungsgesetzen erwachsenes, Product, somit selbst ein Theil unseres Wissens, d. h. unser eigentlicher Reichthum an Kenntnissen, unser bestes und zuverlässigstes Ersparniss, unser erspartes Erkenntnisscapital ist.*)

Über die Bedeutung Kant's für die heutige (und wohl auch für alle künftige) Philosophie — sagt Hr. Zeller unter Anderen (a. a. O.): „Der Anfang der Entwickelungsreihe aber, in der unsere heutige Philosophie liegt, ist Kant, und die wissenschaftliche Leistung, mit der Kant der Philosophie eine neue Bahn brach, ist seine Theorie des

*) Vgl. C. Göring, „Über den Begriff der Erfahrung“. — (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Herausgegeben von R. Avenarius in Zürich.) (1878.) Artikel. 1—3.

Erkennens. Auf diese Untersuchung wird jeder, der die Grundlagen unserer Philosophie verbessern will, vor allem zurückgehen, und die Fragen, welche sich Kant vorlegte, im Geist seiner Kritik neu untersuchen müssen, um, durch die wissenschaftlichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts bereichert, die Fehler, welche Kant machte, zu vermeiden.“ (p. 490.) — Diese Fehler liegen, wie wir heute wissen, über der „kritischen Grenze“; dort, wo Kant die von ihm selbst gefundenen Bedingungen und Grenzen unseres Wissens überschreitet und (in der „intelligiblen Welt“) der Schranken der empirisch-realen Welt spottet.

Eine treffende Bemerkung macht Hr. Zeller (a. a. O.) zum Capitel über Subject und Object. — „Gesetzt auch, der Gegensatz des Ich und des Nichtich sei erst ein abgeleiteter, aus dem unendlichen Ich selbst erzeugter; so ist er doch in unserem Bewusstsein einmal vorhanden, ja er ist eine Grundthatsache unseres Bewusstseins; wir finden uns selbst als bewusste nur in diesem Gegensatz, und können nicht von ihm abstrahiren, ohne ebendamit auch von der Persönlichkeit, als bewusster und bestimmter, zu abstrahiren. Subject bin ich nur, indem ich mich vom Object unterscheide; denke ich mir das, was diesem Unterschied vorangeht, so habe ich mir weder ein Subject noch ein Object gedacht...“ (p. 486.) — „Die erste Frage ist die, nach den Quellen, aus denen unsere Vorstellungen entspringen... Was uns unmittelbar in der Erfahrung gegeben ist, das sind immer nur die einzelnen Eindrücke, diese bestimmten Empfindungen als Vorgänge in unserem Bewusstsein.“ (p. 491.)... „Das wesentliche bleibt immer der Satz, dass alle unsere Vorstellungen ohne Ausnahme und auf allen Stufen ihrer Entwicklung das zusammengesetzte Erzeugniss aus zwei Quellen, dem objectiven Eindruck und der subjectiven Vorstellungsthätigkeit sind.“ (p. 492.) ... „Wir fassen die Dinge nur unter den subjectiven Vorstellungsformen auf, aber folgt daraus, dass wir sie nicht so auffassen, wie sie an sich sind?“ (p. 492). — Antwort: *The rest is silence!*

„Es sind uns in der Erfahrung zunächst allerdings immer nur Erscheinungen gegeben, Vorgänge in unserem Bewusstsein, in denen die Wirkungen der äusseren Eindrücke und die Wirkungen unserer eigenen Vorstellungsthätigkeit ungeschieden verschmolzen sind. Beide Elemente mit Sicherheit zu unterscheiden, ist unmöglich, so lange wir irgend eine einzelne Erscheinung für sich nehmen, weil sie uns eben nur als diese Einzelheit gegeben ist, und an keinem Punkt derselben die Wirkung des Objects anders, als in der subjectiven Vorstellungsform, die letztere anders, als an diesem bestimmten Inhalt, ins Bewusstsein tritt. Aber was sich durch die Betrachtung der einzelnen Erscheinung als solcher nicht erreichen lässt, das kann durch die Vergleichung vieler Erscheinungen erreicht werden. Wenn wir sehen, wie die verschiedensten Objecte in die gleichen Vorstellungsformen gefasst werden, wie umgekehrt dasselbe Object sich in verschiedener Weise und aus verschiedenen Gesichtspunkten vorstellen lässt; wenn wir finden, dass nicht blos die verschiedenen Sinne, sondern auch die Wahrnehmung und das Denken, über den gleichen Gegenstand in gewissen Beziehungen das Gleiche aussagen, dass andererseits demselben Sinn eine Menge der verschiedensten Wahrnehmungen sich aufdrängt; und wenn wir auf die Bedingungen achten, unter denen der eine oder der andere von diesen Fällen eintritt; so werden wir in den Stand gesetzt werden, zu bestimmen: was in unseren Erfahrungen von den Objecten, was von uns selbst herrührt, und wie sich dieses zu jenem verhält; die objectiven Vorgänge und Eigenschaften der Dinge, und weiterhin auch die Ursachen, von denen sie abhängen, auszumitteln.“ (a. a. O. p. 493.)

Über die „Rückkehr zu Kant“ sagt Hr. Zeller: „dass das Zurückgehen auf Kant für uns nur bedeuten könne: die Fragen, die er gestellt hat,... aufs neue zu prüfen, zu ergänzen, zu berichtigen.“ (p. 497)... „Wenn es nun ferner Kant, und er zuerst in grundsätzlich durchgreifender Weise, zum Bewusstsein gebracht hat, dass uns kein Gegen-

stand anders als in den Formen und unter den Bedingungen des menschlichen Vorstellens gegeben sein kann, so wird man ihm hierin nicht allein zustimmen, sondern man wird den Satz noch über die von ihm eingehaltene Grenze hinaus ausdehnen müssen. Kant sagt, die Materie aller Erscheinungen sei uns in der Empfindung gegeben; nach den apriorischen Formen derselben fragt er nur bei den Anschauungen und Begriffen, zu denen dieser Stoff von uns verarbeitet wird. Die heutige Psychologie weiss ebenso wie die Physiologie, schon die Empfindungen nur unter den gleichen Gesichtspunkt zu stellen". (p. 499).

Einen vortrefflichen Beitrag zur Grundlegung einer kritischen Erkenntnisstheorie hat Hr. Zeller in den (1877 verfassten) „Zusätzen" zu dem angeführten Vortrag geboten, welche mit zu dem Besten, Klarsten und Werthvollsten gehören, was auf dem Gebiete der Kant-Kritik überhaupt geleistet worden ist. Ich kann es mir nicht versagen, diese durchsichtigen Erörterungen wenigstens auszugsweise folgen zu lassen; da dieselben, zum grossen Theil wenigstens, eine klassische Interpretation, nicht blos der Kantischen „transcendentalen Ästhetik", sondern auch insbesondere der fundamentalen Principien wie der Axiome der kritischen Erkenntnisstheorie enthalten, welche selbst in gleicher Form zu bieten, mir vielleicht schwer werden möchte.

„Zunächst nämlich wäre es nicht allein an sich selbst verfehlt, sondern es würde auch Kant's klar ausgesprochener Meinung widersprechen, wenn man glaubte, die Vorstellungen des Raumes und der Zeit seien uns *a priori*, also unabhängig von der Wahrnehmung dessen, was in Raum und Zeit ist, gegeben; denn damit fiele man in die Annahme angeborener Ideen und in alle die unlösbaren Schwierigkeiten zurück, in die sie uns verwickelt. Sondern unabhängig von der Erfahrung können nur die Gesetze sein, nach denen wir bei der Bildung unserer Vorstellungen verfahren; sie müssen es aber auch sein, weil die Erfahrung selbst nur nach diesen Gesetzen und unter Voraussetzung derselben zu Stande kommen kann.

Denn wenn wir unter Erfahrung die Gesammtheit der Vorstellungen verstehen, welche uns aus der Wahrnehmung — theils der Wahrnehmung von Dingen und Vorgängen ausser uns, theils der Wahrnehmung unserer eigenen Thätigkeiten und Zustände — entstehen, so sind alle diese Vorstellungen durch dreierlei Vorstellungsthätigkeiten bedingt: die Empfindung, durch die uns ihre einfachsten Bestandtheile geliefert werden; die Anschauung, in der diese Elemente zu sinnlichen Bildern verknüpft werden; das Denken, durch das sie zu Begriffen, Urtheilen und Schlüssen verarbeitet werden. Wie nun die Empfindungen nur nach den organischen und psychischen Empfindungsgesetzen zu Stande kommen können; so können auch die Anschauungen und Gedanken nur nach den Gesetzen des Anschauens und Denkens, und nur in den durch sie bestimmten Anschauungs- und Denkformen zu Stande kommen. Jeder Erfahrung müssen daher als die subjective Bedingung, unter der sie allein möglich ist, mit den Empfindungsgesetzen auch die Gesetze des Anschauens und Denkens und ebendamit die aus ihnen entspringenden allgemeinen Anschauungs- und Denkformen vorangehen. Aber eben nur diese Gesetze und Formen als solche, nicht die Vorstellung derselben. Es muss, mit anderen Worten, die Art und Weise, in der wir die Empfindungen zu Anschauungen, die Anschauungen zu Gedanken zusammenfassen, in der Natur unseres Geistes begründet, als eine psychologische Nothwendigkeit in ihm angelegt sein; aber zum Bewusstsein kommt sie uns erst in ihren Produkten, und erst von diesen abstrahiren wir uns die allgemeinen Begriffe und Grundsätze, welche der Ausdruck der Gesetze sind, denen wir bei der Bildung unserer Anschauungen und Gedanken zuerst nur unbewusst folgen." (p. 501 ff. a. a. O.)

„Die allgemeinsten Formen der Anschauung führt Kant auf zwei zurück: Raum und Zeit. Ich möchte diesen noch die Zahl beifügen, die zwar Kant und Schopenhauer aus der Zeitvorstellung ableiten wollten, die aber in Wahrheit ihrem Inhalt nach von derselben ganz unab-

hängig ist, wenn auch ihre Bildung natürlich, wie die jedes psychischen Produkts, in der Zeit erfolgt.“ (p. 502 f.)

„So wenig aber hienach die Zahlvorstellung unmittelbar für eine apriorische Vorstellung gelten kann, so ist sie doch eine nach apriorischen Gesetzen gebildete Vorstellung; denn nur die Einheit des vorstellenden Subjects setzt es in den Stand, sich die Vorstellung einheitlicher Gegenstände zu bilden, verschiedene Gegenstände von einander zu unterscheiden, und die unterschiedenen aufs neue zur Einheit zusammenzufassen, sie zu zählen. Die Zahlen und Zahlenverhältnisse sind der Ausdruck von Gesetzen, nach denen wir bei allen unseren Vorstellungsakten verfahren; und nur weil sie diess sind, kann es von ihnen, wiewohl sie zunächst von dem Gezählten abstrahirt sind, doch eine apriorische, in ihrem Verfahren und in ihren Ergebnissen von der Erfahrung unabhängige Wissenschaft geben. Die Arithmetik beweist die Wahrheit der Voraussetzungen, von denen sie ausgeht, und aus denen sie ihre Sätze ableitet, nicht auf inductivem Wege, durch Beobachtung und Experiment; dieselbe gründet sich vielmehr wesentlich darauf, dass keiner, der sich Zahlvorstellungen bildet, sie nach andern, als den von ihr angenommenen Gesetzen bilden kann: sie ist eine apriorische Wissenschaft, nicht weil sie aus apriorischen Anschauungen oder Begriffen, sondern weil sie aus den apriorischen Bedingungen der Erfahrung, aus apriorischen Vorstellungsgesetzen, mit Nothwendigkeit hervorgeht.“ (p. 504)

„Versteht man unter einer apriorischen Vorstellung eine solche, die ohne Beihülfe der Erfahrung gebildet wird, so kann man die Vorstellung der Zeit nicht als eine apriorische bezeichnen. Aber die Wahrnehmungen, aus denen sie hervorgeht, sind selbst an gewisse apriorische Bedingungen geknüpft.“ (p. 504.)... Diese „apriorischen Bedingungen“ liegen eben in den Bildungsgesetzen unserer Organisation.

„... Es kann daher auch die Raumanschauung, welche in und mit der des Raumerfüllenden entsteht, und der Raumbegriff, welcher von jenem abstrahirt ist, nur aus der Erfahrung entspringen: dieser Begriff ist seinem nächsten Ursprung nach kein apriorischer, sondern ein empirischer Begriff. Allein diess schliesst nicht aus, dass die Anschauungen selbst, von denen er abstrahirt ist, nach apriorischen, in der Natur des anschauenden Subjects begründeten Gesetzen gebildet werden. Da vielmehr die Zusammenfassung der Empfindungen unter der Form des Raumes nur durch die Vorstellungsthätigkeit des Subjects zu Stande kommen kann, welches sie so zusammenfasst, so kann sie auch nur nach subjectiven Vorstellungsgesetzen zu Stande kommen: die Raumanschauung und der Raumbegriff sind empirischen Ursprungs, der Raum selbst dagegen ist, nach der subjectiven Seite betrachtet, eine apriorische Form der Verknüpfung gewisser Empfindungen, eine apriorische Anschauungsform.“ (p. 510.)

„Bei den Wahrnehmungen sind wir überzeugt, dass Alle, denen die gleichen Objecte gegeben sind, auch die gleichen Wahrnehmungen haben; aber was für Objecte jedem entgegentreten, hängt nicht von den Gesetzen der Empfindung und Anschauung, sondern von äusseren Umständen ab, und erscheint desshalb als zufällig. Bei den Phantasiebildern ist nicht allein der Stoff, aus denen sie sich aufbauen, sondern auch die Art seiner Verknüpfung, für jeden von eigenthümlichen, in dieser bestimmten Combination bei keinem andern vorkommenden Bedingungen abhängig... Die Phantasiebilder sind daher etwas ganz subjectives: sie sind nicht mit der Vorstellung verbunden, dass ihnen Gegenstände ausser uns entsprechen, und sie sind in jedem anders als in allen andern; während die Wahrnehmungen objective Realität haben und die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen, allen, die mit normalen Sinnen begabt sind, die gleichen Bilder liefern.“ (p. 511).... Ich erinnere hiebei an die von uns gemachte Unterscheidung zwischen dem „individuell Subjectiven“ und dem allgemein menschlich- oder „generell Subjectiven“.

Es kann — nach Zeller — der Begriff der Causalität

„nicht allein kein apriorischer, von der Erfahrung unabhängiger Begriff sein, sondern auch das Causalitäts*gesetz* kann uns nicht *a priori*, als ein angeborenes Denkgesetz, gegeben sein. Denn apriorisch oder (?) angeboren sind nur die Gesetze unserer eigenen Geistesthätigkeit, da sich diese aus unserer geistigen und körperlichen Natur ergeben. Die Gesetze des objectiven Geschehens dagegen, die, von welchen die Vorgänge ausser uns abhängen, entspringen nicht aus unserer Natur, sondern aus der Natur der Dinge, für die sie gelten. Uns können weder diese Gesetze selbst, noch die Kenntniss derselben *a priori* inwohnen; sie können uns nur aus der Erfahrung bekannt werden. Das Causalitätsgesetz aber gehört zu diesen objectiven Gesetzen.“ (p. 515).... „Es ist weder ein apriorisches Gesetz unseres Denkens noch eine Thatsache der Erfahrung; sondern es wird aus der Erfahrung dadurch gewonnen, dass wir dieselbe nach einem apriorischen Denkgesetz beurtheilen. Dieses Denkgesetz aber ist das des Grundes.“ ... „Das allgemeinste positive Denkgesetz drückt daher der Satz aus: „jede gedankenmässige Verknüpfung eines Mannigfaltigen erfolgt im Verhältniss des Grundes und der Folge,“ jeder Fortgang des Denkens ist an den Zusammenhang von Grund und Folge geknüpft. Aus diesem Denkgesetz entspringt dann freilich, als die Bedingung seiner Anwendbarkeit, die Voraussetzung, dass auch unter den Dingen und Vorgängen, welche den Gegenstand unseres Denkens bilden, ein Zusammenhang stattfinde, der von dem einen auf das andere zu schliessen erlaubt; und diess ist nicht möglich, wenn sie nicht mit einander in Causalzusammenhang stehen.“ ... „Die Annahme eines Causalzusammenhangs unter den Dingen ist insofern allerdings eine unmittelbare Folge des Denkgesetzes, welches der Satz des Grundes ausdrückt; was Gegenstand unseres Denkens werden soll, von dem müssen wir voraussetzen, dass es mit anderem von uns Gedachtem in einem Causalzusammenhang stehe, und wir müssen desshalb schliesslich zwischen allem Denkbaren, oder was dasselbe (!?), zwischen allem Wirklichen, einen solchen Zusammenhang voraussetzen.“ (p. 516 f.)

[Vgl. A. Schopenhauer, „Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde“. Vgl. auch meine Schrift „Gedanken über die Teleologie in der Natur. Ein Beitrag zur Philosophie der Naturwissenschaften“.]

Von allen einzelnen Erscheinungen bezeichnet jede (für sich) nur „ein bestimmtes Verhältniss des Gegenstandes zum vorstellenden Subject.“ (p. 523.)

„Jede Hypothese hat sich aber an der Erfahrung zu bewähren und sich durch sie berichtigen zu lassen. Sie ist für richtig zu halten, wenn sie uns über die Ursachen des Gegebenen eine Vorstellung liefert, welche dasselbe einerseits vollständig zu erklären im Stande ist, und andererseits durch keine Thatsache widerlegt wird. Wo diess bei einer sehr grossen Anzahl von Fällen zutrifft, und durch jede neue Erfahrung aufs neue bestätigt wird, da muss die Hypothese in dem gleichen Grade an Sicherheit gewinnen; und es kann auf diesem Wege für einzelne Hypothesen, wie z. B. das copernicanische System oder Newton's Gravitationstheorie, eine Wahrscheinlichkeit gewonnen werden, deren Abstand von der Gewissheit zu einem verschwindend kleinen geworden ist.“ (a. a. O. p. 525).

Die „allgemeinen Denkgesetze“ sind — „keine Hypothesen.“ (a. a. O.)... *Hypotheses non fingo!*

VII.

Die philosophische Naturforschung, u. z. ganz besonders derjenige Zweig derselben, der sich mit den fundamentalen Untersuchungen beschäftigt, welche in erster Linie die wissenschaftlichen Grundlagen für eine „Philosophie des Menschen“ im eigentlichen Sinne (einer anthropologischen Philosophie, als einer Wissenschaft von den Gesetzen des menschlichen Denkens, Wollens und Handelns) zu schaffen berufen und befähigt sind, — bestätigt durch ihre Ergebnisse die wesentlichen Principien der kritischen

Erkenntnisstheorie. Hierher gehören (in erster Linie) die höchst verdienstvollen, grundlegenden Vorarbeiten der beiden hauptsächlichen Vertreter dieser Richtung. Diese sind: Hr. G. Th. Fechner durch seine höchst verdienstvollen, grundlegenden Untersuchungen, deren hauptsächliche Ergebnisse in den „Elementen der Psychophysik" niedergelegt sind; sowie Hr. W. Wundt, der in seinen „Grundzügen der physiologischen Psychologie" die nothwendige Ergänzung (und überdies in manchen Beziehungen ein Correctiv) für jene fundamentalen Untersuchungen geboten und damit der anthropologischen Philosophie ihre unentbehrliche physio-psychologische Grundlage geschaffen hat.

Allerdings bedurfte es der bahnbrechenden Arbeiten Fechner's, um eine solche psychologische Grundlage, bis zu einem gewissen Grade der Vollständigkeit, zu ermöglichen und die allgemeinsten Gesetze für die psychophysischen Phänomene festzustellen. Wir können deshalb auch mit Fechner und von den „Elementen der Psychophysik" eine neue Aera der psychologischen Forschung datiren; deren Anbahnung zur Regierungs- und Blüthezeit der Herbart'schen Psychologie (auf diesem engeren Gebiete der Forschung) keines viel geringeren Sprunges bedurfte, als der Sprung aus der vorkantischen Metaphysik in die Physik (des denkenden Menschen) und in die Erkenntnisstheorie der „Kritik der reinen Vernunft" war. In Wahrheit ist Hr. G. Th. Fechner derjenige, dem das Verdienst zuerkannt werden muss, den entscheidenden „Schritt vom Wege" (der metaphysischen Psychologie, welche zugleich Mechanik sein wollte!) nicht blos gemacht, sondern auch die nöthigen Consequenzen aus demselben gezogen — und die erste (in sich fertige) Grundlegung und Begründung derjenigen Wissenschaft versucht zu haben, welche der Natur des Menschen und den physisch-psychischen Gesetzen derselben Rechnung zu tragen und die aus seiner Natur zu erklärenden, physio-psychischen und psychophysischen Phänomene auf die allgemeinsten Gesetze derselben zurückzuführen unternimmt.... Vor dem bahnbrechenden Grundgedanken dieser Untersuchungen war eine anthropologische Philosophie (im erörterten Sinne) überhaupt nicht möglich. Die Kantische Vernunftkritik hat blos die Nothwendigkeit einer solchen „Philosophie des Menschen" und die Unentbehrlichkeit derselben, als der (wissenschaftlichen) Grundlage für eine wissenschaftliche Behandlung der philosophischen Probleme, aus erkenntnisstheoretischen Principien nachgewiesen, — oder vielmehr eine Reihe von schwerwiegenden Argumenten für diesen Nachweis beigebracht, der in den vorangehenden erkenntnisstheoretischen Untersuchungen ausgeführt worden ist. Für die Möglichkeit der wirklichen Ausführung dieses richtunggebenden Gedankens musste erst durch die philosophische Naturforschung (nach den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Natur) die wissenschaftliche Grundlage geschaffen werden. Die Möglichkeit dieses Unternehmens dargethan und die grundlegenden Vorarbeiten selbst durch seine fundamentalen Untersuchungen vollzogen zu haben, — ist eine Leistung von bleibendem Verdienst, um derentwillen die Geschichte der Wissenschaft, und die Geschichte der Philosophie insbesondere, den Namen Fechner's ehrend nennen und auf eines der ersten Blätter der wissenschaftlichen Philosophie verzeichnen wird.

Es bedurfte aber nach diesen allgemeinen und bahnbrechenden Untersuchungen noch der specielleren Arbeiten auf dem, durch Fechner's epochemachende Arbeit erst in seinem grossen Umfang erschlossenen Grenzgebiete. Es bedurfte vor allen Dingen einer Untersuchung der organischen Bildungs- und Entwickelungsgesetze, welche die menschliche Erkenntnissthätigkeit bedingen und auf welche die psycho-physischen (bez. die physio-psychischen) Phänomene zurückgeführt, aus welchen sie erklärt werden müssen.... Es scheint schon durch die äusseren Verhältnisse der complementäre Charakter dieser Untersuchungen gegeben zu sein. Um das durch die Psychophysik erschlossene Grenzgebiet (mit einiger Gewähr der Zuverlässigkeit der Er-

gebnisse) zu erforschen; musste zu ihren fundamentalen Untersuchungen die physiologische Psychologie — in ihren Forschungen und in ihren Ergebnissen — die nothwendigen Ergänzungen, aber auch die zu wünschenden Illustrationen, Erklärungen, Belege und Bestätigungen geben. — Ging dort der Physiker und Mathematiker gleichsam mehr vom Äusseren ins Innere, um aus den im Ersteren gefundenen Gesetzen die Erscheinungen des letzteren und die Wechselbeziehungen beider zu erklären; so musste auf der andern Seite der Physiologe gleichsam vom Inneren zum Äusseren gehn, d. h. aus den organischen Bildungs- und Entwickelungsgesetzen des Ersteren — die Erscheinungen und die, subjectiv bedingte und modificirte, Erscheinungsweise des Letzteren (und die Wechselbeziehungen beider) verständlich machen. Darin erblicke und darein verlege ich, (wenngleich ich mich vorerst mehr eines Bildes und einer Analogie, als eines directen Beweisgrundes bediene), den complementären und fundamentalen Charakter beider Untersuchungsreihen... Zugleich scheinen mir aber noch die letzteren Untersuchungen der physiologischen Psychologie die unmittelbarere Bedeutung und Wichtigkeit für die anthropologische Philosophie, und für die kritische Erkenntnisstheorie insbesondere, zu besitzen; indem dieselben geradezu die Grundlinien einer Wissenschaft vom Menschen ziehen und (durch die Erforschung der allgemeinsten Grundgesetze des menschlichen Organismus) unmittelbar zu denjenigen Principien hinüberleiten, — welche die Bedingungen und Schranken, kurz die allgemeinsten Gesetze der menschlichen Organisation (und der menschlichen Erkenntnissthätigkeit insbesondere) markiren, und welche zugleich den Hauptgegenstand einer kritischen Erkenntnisstheorie, den grundlegenden Theil einer anthropologischen Philosophie oder der kritischen Philosophie (als Wissenschaft des menschlichen Wesens) — somit der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt — bilden.

Es muss daher als ein bedeutendes Verdienst um die Wissenschaft und als eine wichtige, ja gradezu unerlässliche, Beisteuer zur Grundlegung einer anthropologischen Philosophie (oder der kritischen Philosophie als Wissenschaft) anerkannt werden, — dass Hr. W. Wundt diese Untersuchungen unternommen und die Ergebnisse derselben in seinen „Grundzügen der physiologischen Psychologie" niedergelegt hat. Die Geschichte der wissenschaftlichen Philosophie wird auch diese Ergebnisse auf ihren ersten Blättern, als mit zu den werthvollen Beiträgen zur Begründung einer wissenschaftlichen Philosophie (u. z. der anthropologisch-kritischen Philosopie) verzeichnen und überdies zu bestätigen haben: dass ein Theil dieser Ergebnisse gradezu manchen Baustein zu dieser wissenschaftlichen Philosophie, insbesondere aber Stützen und Säulen hergiebt, welche das Gebäude (dieser Philosophie) zu tragen vermögen... Es muss uns deshalb zur Befriedigung (sowie zur Beruhigung der rastlos treibenden Zweifelsucht) gereichen, die Axiome und Principien der kritischen Erkenntnisstheorie auch durch die Ergebnisse der fundamentalen Untersuchungen der philosophischen Naturwissenschaft — welche die Voraussetzung einer naturwissenschaftlichen Philosophie (als einer wissenschaftlichen i. e. S.) ist — im Wesentlichen bestätigt zu sehn; so dass mit diesen Ergebnissen schon die Probe und die „Gegenrechnung der Erfahrung" gegeben ist.

„.... Durch die Gebundenheit an die Einzelvorstellungen erklärt es sich, dass das natürliche Bewusstsein und mit ihm übereinstimmend die ältere Philosophie die Zeit und den Raum für ausser uns liegende Wesen halten, von denen alle Dinge umfasst werden. Die Bemerkung, dass auch unsere rein innerlichen Vorstellungen den nämlichen Formen sich fügen, gab dann zur Unterscheidung einer subjectiven und objectiven Zeit- und Raumform Anlass. Leibnitz brachte beide durch seine prästabilirte Harmonie in Verbindung. Zeit und Raum sind nach ihm Ordnungen der wirklichen Dinge, denen sich zugleich unsere Vorstellungen anpassen. Durch Kant erst wurde nachgewiesen, dass die Anschauungsformen an und für sich subjectiver Natur sind. Damit war die Aufgabe gestellt, sie psychologisch

zu erklären, sobald man über die von Kant selbst noch festgehaltene Ansicht hinausging, Raum und Zeit seien in uns bereit liegende Formen, denen sich die sinnlichen Empfindungen ohne weiteres einordnen.“ (p. 680 a. a. O.)*)

„... Eine unerlässliche äussere Bedingung ihrer Entstehung findet die Zeitvorstellung ursprünglich jedenfalls in der Aufeinanderfolge der Sinneseindrücke.“ (p. 681.)

„.... Aber gleichzeitig sind wir uns bewusst eines Zustandes, in welchem nur der erste Eindruck stattfand, und eines andern, in welchem nur das Phantasiebild desselben existirte. Dieses Bewusstsein macht eben die Zeitvorstellung aus. Im Zeitverlauf ist der Anfang, im Zeitende sind Verlauf und Anfang vorausgesetzt, aber der Zeitanfang setzt gar nichts voraus. Eben desshalb hat die Zeit nur eine einzige Richtung. Wir können zwar im Gedanken eine Zeitreihe rückwärts verfolgen, aber wir werden uns dabei doch immer bewusst, dass die wirkliche Richtung der Zeit umgekehrt worden ist. Der Satz, dass die Succession der Vorstellungen noch nicht die Vorstellung der Succession sei, muss dahin ergänzt werden, dass in der Zeitvorstellung selbst nicht immer eine Succession der Vorstellungen vorkommt.“ (p. 682. a. a. O.)

Scheint es auch, als ob Hr. Wundt sich auf den „apriorischen Charakter“ der Zeitvorstellung, im erkenntnisstheoretischen Sinne, nicht einlassen wollte; so gestattet doch eine eingestreute Bemerkung über ein vorhandenes, wenngleich noch „sehr dunkles — Zeitgefühl“ — die Annahme, dass er die Apriorität der Zeit in der, von uns (auf Kantischer Grundlage) entwickelten, erkenntnisstheoretischen Bedeutung, keineswegs bestreite. Dieses bestätigt schon die zuerst angeführte Bemerkung über den subjectiven Charakter der Zeit als solcher. — Apriorisch, d. h. im Subject, in der Natur des Menschen begründet — ist die Zeitvorstellung (wie jede Vorstellung) und die Zeit selbst als „Anschauungsform“ — unter allen Umständen — auch vom Standpunkt der physiologischen Psychologie, und von diesem Standpunkt erst recht. Nur dass man unter der Apriorität nicht das Angeborensein (oder mit der „Geburt-Gegebensein“) zu verstehen — oder doch (wenn man apriorisch = angeboren setzt) festzustellen hat: dass diese Anschauungsweise in der Organisation des Menschen potentiell, also potentialiter und virtualiter = „in der Anlage“, nicht aber actualiter = „fertig“ gegeben ist, sondern selbst erst der Entwickelung, nach den von der physiologischen Psychologie dargestellten Bildungs- und Associationsgesetzen, bedarf.... In diesem Sinne (und bei einer genauen Begrenzung und Bestimmung des Begriffes der Apriorität — als des in den subjectiven Bedingungen Begründeten) wird es dann auch gestattet sein — von einem eigenen Zeitsinn oder „Zeitgefühl“ zu sprechen, wie man in der That sehr oft von Raumsinn und Raumgefühl spricht. Unter allen Umständen ergibt die genauere Untersuchung in letzter Linie eine Übereinstimmung zwischen den Ergebnissen der physiologischen Psychologie und der kritischen Erkenntnisstheorie; denn die Untersuchungen jener liefern selbst für viele Ergebnisse dieser die Probe.

*) W. Wundt. „Grundzüge der physiologischen Psychologie.“ Zweite Hälfte. Leipzig 1874.

„Auch die Raumanschauung existirt in unserem Bewusstsein nur als einzelne räumliche Vorstellung. Die reine Raumanschauung ist ein Begriff, der, in die Vorstellung übersetzt, immer zur einzelnen Vorstellung wird.“ (Wundt, a. a. O. p. 686.)

Wie sehr nach den Principien der physiologischen Psychologie auch alle Raumanschauung in subjectiven, wenngleich allgemein-menschlich-subjectiven (daher, vom anthropologischen Standpunkt, objectiven) Bildungsgesetzen begründet ist; — dafür liefert Hr. Wundt (a. a. O.) interessante Belege. Von ganz besonderem Interesse ist aber seine Vertheidigung der subjectiven und für uns zugleich objectiven Gewissheit der Apriorität des Raumes, als unserer Anschauungsform; welche Vertheidigung zugleich

eine schlagfertige Entgegnung auf die Forderung eines anderen Raumes und eine Nutzanwendung unserer erkenntnisstheoretischen Principien ist.*)

„Die Untersuchungen der imaginären Geometrie führen von mathematischer Seite zu einem ähnlichen Resultate wie die physiologische Analyse der räumlichen Vorstel-

*) Vgl. F. Zöllner, „Über die Natur der Kometen". p. 305.... . Vgl. auch den ersten Band der „Wissenschaftlichen Abhandlungen" desselben Verfassers, welche, neben mancher verdienstvollen Leistung, den Versuch einer (wissenschaftlichen?) Beweisführung für „Hypothesen" enthalten, denen wir — bei gebührender Anerkennung der wissenschaftlichen Verdienste und des grossen Geistesreichthums dieses hochgeachteten Forschers — vom Standpunkte einer kritischen Erkenntnisstheorie jeden realen Erkenntnisswerth, wo nicht gradezu von vorneherein jede wissenschaftliche Berechtigung absprechen müssen. Die wissenschaftliche Philosophie hat, wenn sie ihres Amtes (der begrifflichen Controlle und Kritik des wissenschaftlichen Verfahrens) unbehelligt walten will, in diesen Dingen vorderhand — und insolange solche versuchte und vermeintliche Beweisführungen aller wissenschaftlichen Grundlagen entrathen — keinen anderen Bescheid, als: Übergang zur Tagesordnung!.. Auf der Tagesordnung stehn aber nur wissenschaftliche Gegenstände und Probleme, nicht aber metaphysische und metamathematische Speculationen, die (zugestandenermaassen!) für manchen scharfsinnigen und tiefsinnigen Kopf nur einen Zwiespalt im Denken und eine Verwirrung der wissenschaftlichen Überzeugungen Anderer zur Folge haben. — Wer sich solchen Speculationen überlässt, den trifft nur zu leicht das Loos, welches der ehrwürdige Fechner, mit seinem feinen philosophischen Humor, als das gemeine Loos der Philosophen (recte: der Metaphysiker und Mystiker!) bezeichnet hat. „Der Philosoph sieht, was er glaubt!" — Hier heisst es, (mit gleichem und höherem Recht): „der Denker sieht, was er glaubt, und glaubt dann (folgerichtig) auch, was er (unter dem Bann und Einfluss seines Glaubens in diesen Dingen!) sieht."... Es bedarf aber nicht einmal eines „Mediums" und spiritistischer Experimente dazu. Es gibt Taschenspieler (Prestidigitateurs) von „fabelhafter" Geschicklichkeit, von welchen man auch „Wunderdinge hören sagen" kann; welche fast mit gleichem Rechte Anspruch auf Annahme ihrer Zeugenschaft erheben könnten; die aber zugleich bereit sind, ihre exorbitanten Leistungen lediglich auf ihre manuelle Geschicklichkeit und (nicht im geringsten Grade) auf die übermässige Aufmerksamkeit der Zuschauer zurückzuführen. Ich erinnere mich hiebei ganz besonders eines Falles, über den auch der „geniale Darwinist" von Jena Einiges zu erzählen wüsste, was Vielen vielleicht noch unglaublicher erscheinen möchte als die Mittheilungen im angeführten Werke, und worauf sich gewiss auch imposante metaphysische Hypothesen gründen lassen möchten, — wenn man sich überhaupt mit solchen beschäftigen mag, statt im „fruchtbaren Tiefthal der Erfahrung" stehn zu bleiben und sein Tagewerk zu thun!... Wie aber? Wenn etwa gar jene „metaphysischen Belustigungen", wie sie der Witz eines unserer geistreichsten Schriftsteller genannt hat, nur ein Pendant zu den „Träumen eines Geistersehers" wären?... Oder muss es auch hier heissen: „Ich wünsche es mehr, als ich es hoffe?".... Noch Eins! Wenn wir selbst annehmen dürfen, dass die übermässig gespannte Aufmerksamkeit die hochgeehrten Beobachter nicht andere Dinge oder viel mehr hat sehn lassen, als bei normalen Pulsschlägen und einer gründlich skeptischen Stimmung (welche immer die kaltblütigste und zuverlässigste Beobachtung ermöglicht) überhaupt zu sehn war; — läge es dann nicht viel näher, seine Hoffnung auf die Möglichkeit einer Hypothese über die Wirkungsweise des thierischen Magnetismus im Menschen oder der in manchen Individuen sich ansammelnden animalischen Electricität zu gründen, als über die metaphysische Realität einer vierten Dimension zu sinnen oder dieselbe gar für bewiesen zu halten?!...

lungen. Jene Untersuchungen zeigen, dass der Raum als eine stetige Mannigfaltigkeit gleichartiger Dimensionen ein allgemeiner Begriff ist, der unsere Raumanschauung als besondere Form in sich enthält. Die physiologische Analyse hat aber gezeigt, dass die besondere Form des ebenen Raumes von drei Dimensionen in bestimmten Bedingungen unserer Organisation ihren Grund hat. Weiter lässt sich jedoch auf Grund jener mathematischen Betrachtungen nicht gehen. Vermuthungen wie solche, dass die wirkliche Welt vielleicht einem Raum von nicht-ebenem Krümmungsmaass zugehöre, sind nicht zulässig. Denn welche Ansicht man auch von der Beziehung unserer Vorstellungen zu den wirklichen Dingen hegt; niemals lässt sich die Behauptung rechtfertigen, die wirklichen Dinge müssten in einer andern Form vorgestellt werden, als wir sie überhaupt vorstellen können. Die Theorieen über die Natur der Materie, zu welchen die Wissenschaft ge-

führt wird, können möglicherweise weit abliegen von dem in der unmittelbaren Wahrnehmung sich darbietenden Scheine, wie sie es denn thatsächlich thun; sie können aber niemals zu Voraussetzungen führen, die nicht unsern allgemeinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit conform sind. Aus dem Unvorstellbaren kann niemals das Vorstellbare hervorgehen. Eine in gewissem Sinn reelle Bedeutung haben die imaginären Raumformen nur insofern, als der Raum die Form ist, in der wir überhaupt stetige Mannigfaltigkeiten darstellen, es aber, wie wir gesehen haben, Continua gibt, z. B. dasjenige der Farben, die in unserm gewöhnlichen Raum nicht construirt werden können.“ (Wundt, a. a. O. p. 690 f.)

„Die Frage, ob der Raum eine blos subjective Form unserer Vorstellungen oder inwiefern er zugleich objectiv begründet ist, gehört nicht vor das Forum der Psychologie. Die letztere muss als empirische Wissenschaft nachweisen, wie wir dazu kommen, das im Raum gegebene in räumlicher Form aufzufassen, ebenso wie sie zu den Vorstellungen Objecte als ihre Bedingungen voraussetzt. Am Schlusse ihrer Untersuchung gelangt nun aber die Psychologie zu dem Resultate, dass die subjectiven Bedingungen unseres Vorstellens unsere Auffassung der Welt wesentlich mitbedingen, und damit regt sie unmittelbar die metaphysische Frage nach dem wirklichen, von der Form unserer Empfindungen und Vorstellungen unabhängigen Sein der Dinge an. In Bezug auf den Raum hat Kant, obgleich mit den specielleren subjectiven Gründen der räumlichen Vorstellung noch unbekannt, doch das nächste Resultat psychologischer Untersuchung bereits klar hingestellt, indem er dem Raum, wie der Zeit, eine transcendentale Idealität zuschrieb, d. h. einen subjectiven Ursprung, zugleich aber eine objective Gültigkeit für alle Erfahrung. Die Psychologie kann über dieses allgemeine Resultat nicht hinausgehen. Ob aber unsere Erkenntniss der Welt überhaupt bei demselben stehen bleiben müsse, ist eine Frage, die nicht mehr der Psychologie, sondern der Naturphilosophie zugehört.“ (a. a. O. p. 691.) *)

Der letztere Satz ist richtig; insoweit die kritische Erkenntnisstheorie als ein integrirender Bestandtheil einer wissenschaftlichen Naturphilosophie — oder umgekehrt, die „Philosophie der Naturwissenschaft“ als das letzte Stück der Erkenntnisstheorie (oder einer Theorie des Wissens) betrachtet wird. Anderenfalls ist zu bemerken: dass diese anscheinend metaphysische Frage vor das Forum der Erkenntnisstheorie gehört, welche die letzte Instanz in Fragen des Wissens, der metaphysischen Speculation und des Glaubens ist. In den letzteren Bereich wird eine kritische Theorie des Wissens den grössten Theil der metamathematischen und imaginär-geometrischen Speculationen, und damit auch die vielangefochtenen Hypothesen des Hrn. F. Zöllner zu verweisen haben, — deren Mangel an wissenschaftlicher Berechtigung und an einem Anspruch auf wissenschaftliche Beweisführung oder Widerlegung eben in der Thatsache liegt, dass sie vom anthropologischen Standpunkt abstrahiren und damit die subjective Bedingung — als die einzige ursprünglichste Gewähr alles Wissens aufgeben. **)

VIII.

Unbeschadet des fundamentalen Unterschiedes (und des unausgeglichenen Gegensatzes) der wissenschaftlichen Ueberzeugungen, der sich zwischen den Ergebnissen der vorangehenden erkenntnisstheoretischen Untersuchungen und der Kritik feststellen liess, welche Hr. O. Liebmann***) der Kantischen Begriffsscheidung zwischen dem

*) „Im Sinne des transcendentalen Idealismus ist eben das objectiv Bestimmende in der subjectiven Raumanschauung zugleich enthalten.“ (Wundt, Anm. a. a. O.)

**) Vgl. Zöllner. „Wissenschaftliche Abhandlungen“. I. Bd. Cfr. „Über die Natur der Kometen.“ a. a. O.

***) Vgl. O. Liebmann, „Kant und die Epigonen“. a. a. O.

„Ding an sich“ und der „empirischen Erscheinungsweise“ der Dinge zugewandt hat, — und welche wir als eine missverständliche Auslegung und als eine Hintansetzung der, von Kant selbst, in der gleichen Sache, abgegebenen Erklärung dargethan haben; gehört demselben Autor das Verdienst, die philosophische Literatur durch einige treffliche Beiträge zu einer kritischen und anthropologischen Erkenntnisstheorie bereichert und schon durch manches werthvolle Aperçu einiges Licht in, bisher wenig aufgehellte und vielfach missverstandene, Fragen, der kritischen Erkenntnisstheorie gebracht zu haben. So enthält ganz besonders die, wegen ihres Geistesreichthums und ihrer gründlichen Untersuchungen mit Recht anerkannte und nach Verdienst gewürdigte Schrift „Zur Analysis der Wirklichkeit“*) eine Reihe solcher Aperçus, von welchen einige für den Gegenstand unserer Untersuchung von grossem Interesse sind, weil sie die Ergebnisse derselben, auf Grundlage eigenen Nachdenkens und philosophisch-historischer Studien, bestätigen und in einigen Fällen durchsichtig interpretiren. Es liegt eine Art von Rechenprobe für die Zuverlässigkeit der eigenen Ergebnisse darin, wenn sich andere gründliche Denker und kritisch geschulte Forscher in der übereinstimmenden Anerkennung und Vertretung derselben begegnen. Diese Gegenprobe zu liefern ist ein Zweck dieser, unseren Untersuchungen angeschlossenen, kritischen Zusätze und Erläuterungen. — Zu diesem Behufe mögen auch einige Stellen der verdienstvollen Schrift hier Platz finden und, hoffentlich, zur Erläuterung und Bestätigung der gefundenen Ergebnisse das Ihrige beitragen.

„Wir kommen nie und nimmer aus unserer individuellen Vorstellungssphäre heraus; selbst wenn wir etwas von uns Unabhängiges, ausserhalb unserer subjectiven Vorstellung Reales annehmen, so ist uns doch dies absolut Reale auch wieder nur als unsre Vorstellung, als Gedankeninhalt gegeben, und seine absolute Existenz als unser Begriff... Gerade deshalb, weil in der That kein vorstellendes Subject aus der Sphäre seines subjectiven Vorstellens hinauskann; gerade deshalb, weil es nie und nimmermehr mit Ueberspringung des eigenen Bewusstseins, unter Emancipation von sich selber, Dasjenige zu erfassen und zu constatiren im Stande ist, was jenseits und ausserhalb seiner Subjectivität existiren oder nicht existiren mag; gerade deshalb ist es ungereimt, behaupten zu wollen, dass das vorgestellte Object ausserhalb der subjectiven Vorstellung nicht dasei.“ (Liebmann. „Analysis d. W.“ p. 28 f.)

*) O. Liebmann, „Zur Analysis der Wirklichkeit“. Philosophische Untersuchungen. Strassburg 1876.

„Phänomen heisst eine solche Existenz, der keine absolute oder transcendente, sondern nur eine relative und bedingte Realität zukommt, welche nämlich nur für unser Bewusstsein, unsre Intelligenz, unsre Sinnlichkeit daist, also bei etwaniger Aufhebung jeder uns homogenen Intelligenz ihre Realität einbüsst und aus dem Dasein verschwindet... Wie der Regenbogen etc. ein optisches Phänomen *in specie* ist, in derselben Bedeutung ist die gesammte empirische, d. h. sinnlich wahrnehmbare Natur ein sensuales Phänomen *in genere*.“ (Ueber die Phänomenalität des Raumes. a. a. O. p. 37.)

„Die Qualität der Empfindung ist nicht eine Eigenschaft des empfundenen Objects, sondern eine Modification der empfindenden Sensibilität.“ (a. a. O. p. 41.)

Es berechtigt „jene Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Fundamentalwahrheiten des Euklides, auf welche Kant seine Lehre von der Apriorität der gewöhnlichen Raumanschauung gegründet hat, nur zu der problematischen Behauptung: Ein ebener Raum von drei Dimensionen scheint mit der wesentlichen Organisation unseres Anschauungsvermögens und jedes ihm homogenen solidarisch verknüpft zu sein. Ob abgesehen von jeder so gearteten

Intelligenz ein jenem Raum ähnliches absolutes Correlat desselben *realiter* existirt, wissen wir nicht." (p. 63.)*)

„Jedenfalls ist die uns unbekannte absolut-reale Weltordnung eine solche, dass daraus für uns die Nöthigung entspringt, innerhalb unseres an jene Raumanschauung gebundenen Bewusstseins die empirisch-phänomenalen Dinge und Ereignisse, was ihre Grösse, Gestalt, Lage, Richtung, Entfernung, Geschwindigkeit anbetrifft, gerade so anzuschauen, wie es in jeder uns homogenen Intelligenz geschieht. Die empirische Welt ist ein *Phaenomenon bene fundatum*." (p. 68.)

„*A priori* ist nichts Anderes, als das für uns und jede uns homogene Intelligenz streng Allgemeine und Nothwendige, das Nichtanderszudenkende, — Das, wovon unser Geist und sein Erkennen schlechthin geleitet und gelenkt wird (wie die Materie und ihre Bewegungen vom Gravitationsgesetz), welches, über dem empirischen Subject und seinem empirischen Object gleich erhaben und für beide gleich maassgebend, alle Erfahrung und ihren Gegenstand durchaus beherrscht." („Subjective, objective und absolute Zeit." a. a. O. p. 81.)

„Ja die objective, empirische Zeit existirt für uns überhaupt nur in Gestalt einer continuirlichen Reihe gleich grosser und mit constanter Geschwindigkeit ablaufender Bewegungen. In diesem Sinne gilt die Definition des Aristoteles: *Τοῦτο γαρ ἐστιν ὁ χρονος, ἀριθμος κινησεως κατα το προτερον και ὑστερον.* Phys. IV, 11." (a. a. O. p. 77.)

*) „Von Helmholtz besitze ich *verba ipsissima*... Er erklärte es ausdrücklich für eine Möglichkeit, dass ausserhalb unseres Bewusstseins vielleicht eine Welt mit mehr als drei Dimensionen existire." (Liebmann, a. a. O.). — Wozu aber das einmal (als nach unseren Anschauungsgesetzen unerkennbar) Abgewiesene wieder als transcendentale oder metaphysische Hypothese in die Wissenschaft hineintragen; wenn einmal keiner „dasjenige zu erfassen und zu constatiren im Stande ist, was jenseits und ausserhalb seiner Subjectivität existiren oder nicht existiren mag"? ... *Á quoi bon?*

Von bedeutenden Stimmen über diese Objectivität der Zeit, im Gegensatz zur Subjectivität und Apriorität der Zeitanschauung ,führt Hr. Liebmann (a. a. O.) vornehmlich die folgenden an.

Platon: *χρονος ἡ του οὐρανου κινησις* (*ἡλιου κινησις*). Tim. 37 f.

Hobbes: *Tempus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius.* Phil. prim. p. 57. 58.

Leibnitz: *Le temps sans les choses n'est autre chose qu'une simple possibilité idéale.* (op. edit. Erdmann, p. 770.)

Hiegegen erheben sich andere Stimmen; wie z. B.:

Cartesius: *Tempus non est affectio rerum sed modus cogitandi.* (Brief an Vatier, edit. Elzev. I, ep. 116.)

Spinoza: *Tempus non est affectio rerum, sed tantum merus modus cogitandi.* (Cogitat. Metaph. c. 4.)

Aristoteles, Phys. IV, c. 14: *ποτερον δε μη οὐσης ψυχης εἰη ἀν ὁ χρονος ἡ οὐ, ἀπορησειεν ἀν τις ... εἰ δε μηδεν ἀλλο πεφυκεν ἀριθμειν ἡ ψυχη καὶ ψυχης νους, αδυνατον εἰναι χρονον ψυχης μη οὐσης κ.τ.λ.*

Ueber das Causalgesetz äussert sich Hr. Liebmann in seiner Abhandlung über die „Logik der Thatsachen". — „Goethe nennt den Causalbegriff den „angeborensten Begriff, den nothwendigsten" und Lichtenberg den Menschen „das rastlose Ursachenthier". Mit Recht! Denn durch keine Skepsis und keine sophistische Dialektik wird sich ein gesund und gerade gewachsner Verstand an der Ueberzeugung irre machen lassen, dass eben jedes geringste und jedes grösste Ereigniss in dieser Welt seine Ursache hat, aus der es gerade in diesem Zeitpunkte und an diesem Ort hervorgehen musste, d. h. dass es nach Gesetzen eintritt, und dass ein absoluter Zufall, also ein wirklich ursachloses Ereigniss und gesetzwidriges Geschehen ein Unding ist. Die strenge Gesetzmässigkeit des Weltlaufs im Ganzen wie im Einzelnen fällt aber zusammen mit der Begreiflichkeit des Weltlaufs; wo sie aufhörte, da stünde der Verstand still." (p. 173.)

„Dass die kluge Schlange der Hume'schen Skepsis

sich selbst beim Schwanze packt und — ohne es zu ahnen, — selber verschlingt, dies scheint Kant entgangen zu sein. Andre haben es bemerkt, z. B. Herbart, vgl. dessen Werke, Bd. I. S. 66. Trotzdem, allen Respect vor dieser schlangenklugen Skepsis! Sie hat die ungeheure Blösse jedes Dogmatismus wirklich aufgewiesen. Nur hätte sie consequent sein sollen; sie hätte Halt machen müssen bei dem nachgewiesenen Factum, dass an den Satz der Causalität geglaubt wird, obwohl er keine Erkenntniss *a posteriori* enthält. Indem sie seine Apriorität auch (und damit seinen objectiven Erkenntnisswerth überhaupt) bezweifelt, und dann doch diesen Glauben als psychologische Wirkung der auf Association gegründeten Gewohnheit erklären will, begeht sie logischen Selbstmord." („Die Metamorphosen des Apriori". a. a. O. Anmerkung p. 205.)

„Das Universum, welches wir kennen, ist zunächst nur ein empirisches Phänomen; im Rahmen des Bewusstseins entsprungen, wird es von den immanenten Intellectualformen dieses Bewusstseins schlechterdings beherrscht, gestaltet, regulirt... Unter Andrem nun auch der Begriff der „Seele", wie sie das Volk oder der Metaphysiker sich denkt, ist ja erst innerhalb dieses Bewusstseins erzeugt und geboren, gleich allen übrigen Begriffen; und es heisst daher, das wahre Verhältniss auf den Kopf stellen, wenn man, mit den dogmatischen Aprioristen, die immanenten Intellectualformen einer „Seelensubstanz" inhäriren lässt, während vielmehr umgekehrt jene Intellectualform das Prius und die fundamentale Voraussetzung sind, welcher die „Seele" ihr gedachtes Dasein allererst verdankt. Vermöge dieser Einsicht erhebt sich der Apriorismus aus der Sphäre der Individualität empor in die der Allgemeinheit, verwandelt er sich aus einem Specialdogma der rationalen Psychologie in ein transcendentalphilosophisches Axiom, aus einer Winkeldoctrin der Pseudometaphysik des Uebersinnlichen in das wahrhaft kritische Fundament einer Zukunftsphilosophie, welche, mit dem Sokratischen

Γνωθι σεαυτον Ernst machend, nicht mehr, wie die Philosophie der Vergangenheit, den ebenso hochfahrenden als eitlen Anspruch erhebt, Wissenschaft von Demjenigen sein zu wollen, „was in des Menschen Hirn nicht passt", sondern den soliden Zweck einer Erfassung der immanenten Grenzen und Bedingungen unsrer bewussten Erkenntniss verfolgt." (a. a. O. p. 206).

IX.

Der, in der Geschichte der Wissenschaft und in der Geschichte der neuesten Philosophie insbesondere, kundige Leser wird leicht die Ubereinstimmung herausfinden, welche zwischen einzelnen Ergebnissen unserer erkenntnisstheoretischen Untersuchungen und den kritischen Resultaten der (allseitig nach Verdienst gewürdigten) „Geschichte des Materialismus" — des hochbegabten, gelehrten und rastlosen Geschichtsforschers und Kritikers auf dem Gebiete der philosophischen Wissenschaft, Friedrich Albert Lange, welcher nur allzufrüh dem Dienste der Wissenschaft, dem er sein Leben geweiht, entrissen worden ist — besteht. Diese Uebereinstimmung betrifft aber zunächst blos principielle Fragen und Probleme der Kantischen Philosophie und einige, auf dem Grunde derselben erwachsene, Grundprobleme der Erkenntnisstheorie. In diesen Fragen musste der naturwissenschaftliche Standpunkt, — den ich, gleich dem verdienstvollen Verfasser der „Geschichte des Materialismus", einnehme und als den wissenschaftlich erst berechtigten anerkenne — eine solche Uebereinstimmung in den principiellen Fragen der Exegese und Kritik der Kantischen Philosophie (und der mit denselben unmittelbar zusammenhängenden naturwissenschaftlichen Fragen) ermöglichen; ohne sie jedoch auch auf die, auf diesem Wege gefundenen, Ergebnisse unserer erkenntnisstheoretischen Untersuchungen, wie auf die fundamentalen Principien einer anthropologisch-kritischen Philosophie, in ihrem weiteren Umfange, auszudehnen. Zur

Verwahrung gegen diese weitgehende, oder völlige Identificirung veranlasst mich nicht sowohl die, mit den Ergebnissen unserer Untersuchungen nicht vereinbare, Uebereinstimmung des Verfassers der „Geschichte des Materialismus“ mit dem Verfahren und mit den Principien der materialistischen Systematiker in nicht vereinzelten Punkten (deren Aufzählung ich mir hier versagen muss; von welchen aber Hr. G. Spiker in seinen Schriften 1. „Kant, Hume und Berkeley“ und 2. „Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Philosophie“, etliche hervorgehoben hat), — als zumal die unleugbare Reihe von Inconsequenzen und Widersprüchen, in welche sich Lange, infolge jener Concessionen an den, angeblich naturwissenschaftlichen, Materialismus — wie mir scheint — verwickelt, und durch welche er leider die Kraft und Schärfe seiner eigenen Argumente in hohem Grade geschädigt und verringert hat.*)

Eigenes Nachdenken und selbständige Untersuchungen haben mich — schon vor der Beschäftigung mit Lange's „Geschichte des Materialismus“ — dazu gedrängt, die Anschauungsformen und Kategorieen der Kantischen Vernunftkritik in die natürliche „Organisation“ des Menschen zu verlegen und den Grund für die Allgemeinheit und Normalität derselben in den Naturgesetzen der menschlichen Organisation zu suchen, welche den physio-psychischen und psycho-physischen Phänomenen selbst, als ihre unerlässliche Voraussetzung und Bedingung, zu Grunde liegen. — Es konnte daher nichts erfreulicher für mich sein, als diesen, im selbständigen Nachdenken entwickelten Gedanken in der „Geschichte des Materialismus“ zuerst in klarer Weise wissenschaftlich ausgeführt und begründet zu finden. Gleichzeitig konnten aber dem kritischen Betrachter auch jene angedeuteten Inconsequenzen und Zweideutigkeiten nicht entgehen, welche ein Zusammentreffen in den letzten fundamentalen Ergebnissen der erkenntnisstheoretischen Untersuchungen sehr erschweren, wo nicht gar unmöglich machen.

*) Vgl. G. Spiker, „Kant, Hume und Berkeley.“ Eine Kritik der Erkenntnisstheorie. Berlin 1875. Cfr. Spiker, „Über das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft und der Geschichte des Materialismus von Albert Lange.“ Berlin 1874.

Wenn nun gleich Hr. G. Spiker die gleichsam handgreiflichen Widersprüche, in die sich Lange — vornehmlich durch seine Concessionen und seine (seinem erkenntnisstheoretischen Standpunkte meist gradezu zuwiderlaufenden) Annäherungen an den Materialismus, durch Schritte, die er diesem entgegenthat, um sie in einzelnen Fällen auch wieder zurückzunehmen (ohne sie ungeschehen machen zu können), — verwickelt hat, ans Licht zieht; wenn er Lange dadurch zwingen will, entweder für oder wider den Materialismus, in unzweideutiger Weise und ohne Compromiss nach der einen oder der anderen Seite, Stellung zu nehmen; — so hat er durch diese gründliche Aufdeckung der vorhandenen Widersprüche ein nothwendiges Correctiv für das, auf einen seltenen Wissensreichthum gegründete, Werk Lange's geboten — und sich insoweit um dieses selbst Verdienste erworben, als er dadurch die Gefahren des Irrthums, die in jenen Widersprüchen für Manchen gelegen sein mochten, wesentlich verringert hat. Es ist auch sein Verdienst, den scharfen Gegensatz der eigenen Denkweise Lange's selbst (und der „Kritik der reinen Vernunft“ ganz besonders) zum Materialismus, deutlicher gemacht zu haben, als derselbe in den Augen Vieler gewesen sein mochte. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass es Hrn. Spiker auch gelungen ist, die Unmöglichkeit einer naturwissenschaftlichen Philosophie dargethan, das Ideal einer Philosophie, das auch dem trefflichen Lange vorschwebte, als unmöglich erwiesen, — oder gar die „Kritik der reinen Vernunft“, die Kantische Erkenntnisstheorie und den ganzen Kantischen Kriticismus, in den Grund kritisirt zu haben. Das aber scheint Hr. Spiker als Ergebniss seiner „Kritik der Erkenntnisstheorie“ zu betrachten, in welcher er sich, gleich Schopenhauer,

alle erdenkliche Mühe gibt, Kant auf Berkeley zurückzuschrauben, ja wohl gar als eine Art der *dii minorum gentium* neben Berkeley erscheinen zu lassen. Es genüge hier die Gegenbemerkung zur Sache: dass Hr. Spiker den Begriff der Erfahrung bei Kant m. E. völlig missverstanden und, auf Grund aus dem Zusammenhang herausgerissener Stellen, auch dem weiteren allgemeinen Missverständniss überantwortet hat; insolange die Leser seiner Schrift diesem Grundprobleme des philosophischen Kriticismus nicht selbständig tiefer auf den Grund gehen sollten.

Es fehlt auch bei Hrn. Spiker (wie bei manchen verdienstvollen und befähigten Erkenntnisstheoretikern) an einer kritischen Untersuchung des Begriffs der Erfahrung. Dieser Mangel rächt sich folgerichtig an seiner Kritik der Kantischen Erkenntnisstheorie. Insoweit er die Grundbegriffe dieser letzteren in ein irrthümliches Licht gerückt und, vor allem durch den Mangel einer Untersuchung des Begriffs der Erfahrung (bei Kant), irrthümlich interpretirt hat; musste sich — die falschen Principien einmal angenommen — alles Uebrige mit streng logischer Consequenz ergeben; so dass schliesslich nicht blos Lange, sondern auch Kant selbst mit den Erkenntnissfundamenten seiner Kritik in den Grund kritisirt erscheint, nachdem ihm zuvor die Unzulässigkeit seiner Polemik gegen Berkeley und Hume und die klassische Consequenz und Ueberzeugungskraft jener, im Gegensatze zu ihm, demonstrirt worden. Das Räsonnement und die Argumentation selbst sind bei Hrn. Spiker von einer an manchen Stellen bemerkenswerthen Kraft und Schärfe des Witzes, die uns bedauern lassen, dass das Endergebniss — infolge jener irrigen Auffassung des Begriffs der Erfahrung, dessen richtige wissenschaftliche Bestimmung wir (in Uebereinstimmung mit Kant!) in den vorangehenden Untersuchungen gefunden haben — ein selbst verfehltes ist; und dass deshalb der scharfsinnige Autor einen grossen Theil seiner kritischen Pfeile und seines Witzes an eine — aus zusammengetragenen, (in ihrem gemachten Zusammenhange) schillernden Citaten zu Stande gebrachte — Carricatur Kant's verschwendet, und damit auch einen Theil seiner scharfen Argumentation contra Lange in ihrer Wirkung wesentlich geschwächt hat. Es liegt aber hier selbst im Irrthum und in der Entwegtheit der Kritik noch ein Verdienst, — das Verdienst, das Wachsthum der richtigen Kritik gefördert und dem Materialismus die Beweiskraft seines gegnerischen Vertheidigers, und damit ein grosses Stück Boden, entzogen zu haben.

Von denjenigen Resultaten der Lange'schen Kritik, die mit den Ergebnissen unserer Untersuchungen im Wesentlichen zusammentreffen und dieselben theilweise erläutern und ergänzen, zum Theil aber auch die Ausgangspunkte der Irrthümer markiren, zu welchen Lange (infolge der erwähnten Inconsequenzen und Widersprüche, auf Grund seiner Concessionen an den Materialismus) gelangt ist, — seien hier nur einige hervorgehoben; während für die Mehrzahl der Fälle einfach auf das Hauptwerk Lange's verwiesen werden muss.

„Wenn es erst erwiesen ist, dass die Qualität unserer Sinneswahrnehmungen ganz und gar von der Beschaffenheit unserer Organe bedingt ist, so kann man auch die Annahme nicht mehr mit dem Prädicate „unwiderleglich aber absurd“ beseitigen, dass selbst der ganze Zusammenhang, in welche wir die Sinneswahrnehmungen bringen, mit einem Wort unsere ganze Erfahrung, von einer geistigen Organisation bedingt wird, die uns nöthigt so zu erfahren, wie wir erfahren, so zu denken, wie wir denken, während einer anderen Organisation dieselben Gegenstände ganz anders erscheinen mögen, und das „Ding an sich“ keinem endlichen Wesen vorstellbar werden kann.“ (F. A. Lange. „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.“ Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Zweites Buch. Erste Hälfte I, p. 5.)

„Das Räthsel wird sich also lösen durch eine Analyse der Erfahrung selbst, in welcher ein begrifflicher

Factor, der nicht aus den Dingen, sondern aus uns stammt, nachzuweisen ist.“ (a. a. O. p. 11.)

„Es handelt sich bei den Erkenntnissen *a priori* nach Kant's unvergleichlicher Begriffsbestimmung weder um fertig in der Seele liegende angeborene Vorstellungen, noch um unorganische Eingebungen oder unbegreifliche Offenbarungen. Die Erkenntnisse *a priori* entwickeln sich im Menschen ebenso gesetzmässig und aus seiner Natur heraus, wie die Erkenntnisse aus Erfahrung. Sie bezeichnen sich einfach dadurch, dass sie mit dem Bewusstsein der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden, und also ihrer Gültigkeit nach von der Erfahrung unabhängig sind.“ (p. 15 ff. l. c.)

„Sobald nämlich bewiesen wird, dass unser Bewusstsein von der Nothwendigkeit gewisser Erkenntnisse zusammenhängt mit unsrer Ansicht von der Natur des Erkenntnissvermögens, so ist der Hauptpunkt endgültig gegen den einseitigen Empirismus entschieden; es mag nun noch so viel darin geirrt werden, dass man eine Annahme aus dieser Natur des Erkenntnissvermögens ableitet.“ (p. 19, 20.)

„Die grösste Allgemeinheit hinsichtlich unsres Erkennens kommt nun offenbar demjenigen zu, was durch die Natur unsres Erkenntnissvermögens bedingt wird, und in diesem Sinne allein ist man berechtigt, von undenkbaren Dingen oder von denknothwendigen zu reden.“ (p. 21.)

„Die räumliche Anschauung mit den ihr nothwendig zukommenden Grundeigenschaften ist ein Erzeugniss unsres Geistes im Akte der Erfahrung und eben deshalb kommt sie jeder überhaupt möglichen Erfahrung, wie jeder Anschauung der Phantasie gleichmässig und nothwendig zu.“ (p. 22.)

„Was die einseitigen Empiristen nicht beachten, ist der Umstand, dass die Erfahrung kein offenes Thor ist, durch welches äussere Dinge, wie sie sind, in uns hineinwandern können, sondern ein Process, durch welche die Erscheinung von Dingen in uns entsteht. Dass bei diesem Process alle Eigenschaften dieser „Dinge“ von Aussen kommen und der Mensch, welcher sie aufnimmt, nichts dazu thun sollte, widerspricht aller Analogie der Natur bei irgend welchem Entstehen eines neuen Dinges aus dem Zusammenwirken zweier andern. So weit auch die Kritik der reinen Vernunft über das Bild eines Zusammentreffens zweier Kräfte in der resultirenden Dritten hinausschreitet, so unterliegt es doch keinem Bedenken, dass dies Bild zur ersten Orientirung über die Frage der Erfahrung dienen kann. Dass unsre Dinge von den Dingen an sich selbst verschieden sind, kann daher auch schon der einfache Gegensatz zwischen einem Ton und den Schwingungen der Saite, welche ihn veranlassen, darthun.“ (l. c. p. 27 f.)

„Man darf also nicht übersehen, dass die Entstehung der Erfahrung von einem Schluss aus Erfahrung vollständig verschieden ist. Die Thatsache, dass wir überhaupt erfahren, ist doch jedenfalls durch die Organisation unseres Denkens bedingt, und diese Organisation ist vor der Erfahrung vorhanden.“ (p. 28.)

Kant übersah, wie Lange bemerkt, „dass seine Methode der Entdeckung des *Apriori* in der Wirklichkeit keine andere sein konnte, als die Methode der Induction.“ (p. 29.)

„Mill hat jedenfalls das Verdienst, nachgewiesen zu haben, dass man eine grosse Reihe von Sätzen für Erkenntnisse *a priori* gehalten hat, die sich später geradezu als falsch herausstellten.“ (p. 30.)

Hingegen ist es Kant's Verdienst — „dass er die Sinnlichkeit zu einer dem Verstande gleichberechtigten Erkenntnissquelle erhoben hat; seine Schwäche, dass er überhaupt einen von allem Einfluss der Sinne freien Verstand fortbestehen liess. Vortrefflich ist seine Lehre, dass alles Denken sich zuletzt auf Anschauung beziehen muss, dass uns ohne Anschauung überhaupt kein Gegenstand unserer Erkenntniss gegeben werden kann; eine Halbheit

dagegen ist die Ansicht, dass zwar die blosse Anschauung ohne alle Mitwirkung des Denkens gar keine Erkenntniss giebt, dagegen das blosse Denken ohne alle Anschauung doch noch die Form des Denkens übrig lässt.“ (p. 32.)

„Nach Kant sind jene vor der Erfahrung bestehenden Formen unsrer Erkenntniss nur durch die Erfahrung fähig uns Erkenntniss zu liefern, während sie jenseits des Kreises unsrer Erfahrung alle und jede Bedeutung verlieren. Die Lehre von den „angeborenen Vorstellungen“ wird nirgends vollständiger überwunden als eben hier; denn während nach der alten Metaphysik die angeborenen Vorstellungen gleichsam Zeugen sind aus einer übersinnlichen Welt, und fähig, ja recht eigentlich dazu bestimmt, auf Uebersinnliches angewandt zu werden, dienen die apriorischen Elemente der Erkenntniss nach Kant ausschliesslich zum Erfahrungsgebrauch. Durch sie wird alle unsre Erfahrung bestimmt und durch sie erkennen wir alle nothwendigen Beziehungen der Gegenstände unsrer Erfahrung, allein eben wegen dieser ihrer Natur als Form aller menschlichen Erfahrung ist jeder Versuch einer Anwendung der gleichen Formen auf Uebersinnliches eitel.“ (p. 34 f.)

„Wenn Raum und Zeit auch keine fertigen Formen sind, die nur durch unseren Verkehr mit den Dingen sich mit Stoff zu füllen haben, so können sie doch Formen sein, welche vermöge organischer Bedingungen, die in anderen Wesen fehlen möchten, sich aus unserem Empfindungsmechanismus nothwendig ergeben. Ja, es dürfte sogar in diesem enger begrenzten Sinne kaum möglich sein, an der Apriorität von Raum und Zeit zu zweifeln, und die Frage wird sich vielmehr um das drehen, was Kant die „transcendentale Idealität“ des Raumes und der Zeit nennt, d. h. um die Frage, ob Raum und Zeit jenseit unserer Erfahrung nichts mehr zu bedeuten haben.“ (p. 35 ff.)

„Hier liegt nun die Sache offenbar so, dass die psychophysische Einrichtung, vermöge welcher wir genöthigt sind, die Dinge nach Raum und Zeit anzuschauen, jedenfalls vor aller Erfahrung gegeben ist, und insofern schon die erste Empfindung eines Aussendinges mit einer, wenn auch noch so undeutlichen Raumvorstellung verbunden sein muss, ist also der Raum eine *a priori* gegebene Weise der sinnlichen Anschauung. Dass es aber „Dinge an sich“ gebe, welche eine raumlose und zeitlose Existenz haben, könnte Kant uns aus seinen Principien niemals beweisen, denn es wäre eine transcendente, wenn auch negative Erkenntniss der Eigenschaften des „Dinges an sich“ und eine solche Erkenntniss ist nach Kant's eigner Theorie völlig unmöglich. Dies ist aber auch nicht Kant's Meinung; ihm genügt es, bewiesen zu haben, dass Raum und Zeit nur dadurch absolute Gültigkeit für alle Erfahrung haben, dass sie als Formen des Erfahrens im Subject liegen und also ihre Gültigkeit nicht über den Bereich ihrer Function erstrecken können. Nichts hindert uns dagegen, wenn wir dies bedenkliche Gebiet betreten wollen, zu vermuthen, dass ihr Bereich sich weiter erstreckt, als der Kreis unsrer Vorstellungen. Kant selbst spricht sogar gelegentlich die Vermuthung aus, dass „alle endliche denkende Wesen hierin“ (in der Anschauungsart nach Raum und Zeit) „mit dem Menschen nothwendig“ (d. h. also nach einem uns verborgenen allgemeinen Princip) übereinkommen müssen. Das heisst aber mit andern Worten: es kann sein, dass alle Erkenntniss von Gegenständen nothwendig der unsrigen gleich ist; die etwaige jedoch rein problematische göttliche Erkenntnissart allein ausgenommen. Andererseits kann man auch einräumen, dass uns z. B. Wesen denkbar sind, welche vermöge ihrer Organisation gar nicht im Stande sind, den Raum nach drei Dimensionen zu messen, die ihn vielleicht nur nach zweien, vielleicht gar nicht nach deutlichen Dimensionen auffassen. Dem entsprechend wird man auch die Möglichkeit einer Auffassung nicht ableugnen können, welche sich auf

vollkommenere Raumbegriffe stützt als die unsrigen.“ (p. 36 f.)

„Es ist freilich gewiss, dass wir von diesem Allem nichts wissen können, und dass sich die gesunde Philosophie mit solchen Fragen nur da befassen wird, wo es gilt, die dogmatische Behauptung der absoluten Objectivität unserer Raumvorstellungen durch Aufweisung entgegengesetzter Möglichkeiten zu widerlegen. Kant ist jedenfalls so weit gerechtfertigt, als das Princip räumlicher und zeitlicher Anschauung *a priori* in uns ist, und es war ein für alle Zeiten bleibendes Verdienst, dass er an diesem ersten, grossen Beispiele nachwies, wie gerade das, was wir *a priori* besitzen, eben weil es aus der Anlage unseres Geistes stammt, jenseit unserer Erfahrung keinen Anspruch mehr auf Gültigkeit hat.“ (a. a. O. p. 37).

„Der Causalitätsbegriff wurzelt in unserer Organisation und ist der Anlage nach vor jeder Erfahrung. Er hat eben deshalb im Gebiete der Erfahrung unbeschränkte Gültigkeit, aber jenseit desselben gar keine Bedeutung.“ (p. 45).

„Wir wissen also wirklich nicht, ob ein „Ding an sich“ existirt. Wir wissen nur, dass die consequente Anwendung unserer Denkgesetze uns auf den Begriff eines völlig problematischen Etwas führt, welches wir als Ursache der Erscheinungen annehmen, sobald wir erkannt haben, dass unsre Welt nur eine Welt der Vorstellung sein kann. Wenn man fragt, wo denn nun aber die Dinge bleiben, so lautet die Antwort: in den Erscheinungen.“ (p. 49). [Vgl. bei mir: „Sein und Schein $\gtreqless$ Erscheinung und Ding an sich.“ p. 29 ff.]

Von besonderem Interesse für die Beurtheilung Lange's, wie der Gedankenbewegung in der neuesten Philosophie überhaupt, sind die Aufschlüsse, die Hr. Vaihinger in seiner vielgenannten Schrift „Hartmann, Dühring und Lange“ geboten hat. —

X.

Durch die Verurtheilung der Ueberspeculation und der, den Besitz der Lösung des ganzen Räthsels unseres vernünftigen Denkens behauptenden, Paradoxendogmatik der neuen Disciplin der Sprachphilosophie — glauben wir nichts gegen die hohe Bedeutung der philosophischen Sprachforschung entschieden zu haben. Das Ergebniss unserer, die Paradoxieen Geigers und seiner bedingungslosen Anhänger zurückweisenden Kritik — ist vielmehr richtung- und maassgebend für die wissenschaftliche Methode der philosophischen Sprachforschung selbst, welche die (im Laufe unserer Untersuchung sich ergebenden) Beziehungen, den Parallelismus und die normalen Bedingungen einer Beziehung zwischen der Entwickelung der Erkenntnissthätigkeit und der menschlichen Sprache zu untersuchen, — nicht aber auf die allerletzten Gründe und auf die causae finales der menschlichen Erkenntnissthätigkeit zurückzugehen haben wird.... Hrn. Steinthal gehört das Verdienst, zur wissenschaftlichen Grundlegung einer solchen „Sprachphilosophie“ in hervorragender Weise beigetragen und wenigstens einen grossen Theil der Behauptungen und Bestrebungen der „Sprachphilosophen“ auf das normale Maass des erfahrungsgemäss Möglichen (d. h. überhaupt menschenmöglicher Erkenntniss) zurückgeführt — und dadurch eine Anzahl der (sich im Anfang der philosophischen Sprachforschung ansammelnden) höchst bedenklichen Irrthümer entfernt oder doch (im Grossen und Ganzen) unschädlich gemacht zu haben; indem er sich mehr die wissenschaftliche Begründung vorhandener oder aus vorangehenden Untersuchungen sich unmittelbar ergebender Hypothesen, als die Aufstellung neuer Hypostasirungen von dem (in manchen Fällen gradezu exorbitanten) paradoxen Charakter der „Hypothesen“ absoluter Sprachphilosophen, angelegen sein lässt.

Es liegt schon in der Natur der wissenschaftlichen

(oder auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebenden) Untersuchungen über den Ursprung der Sprache, — dass ihr Problem ein wesentlich physio-psychologisches ist und daher gar nicht ohne die Untersuchung der psychologischen Processe der menschlichen Erkenntnissthätigkeit behandelt werden kann; dass daher aus dieser historischen Untersuchung eine „Entwickelungsgeschichte der Vernunft“ nur in dem (von uns festgestellten) engsten Sinne, als einer Entwickelungsgeschichte der höchst differenciirten Erkenntnissthätigkeiten hervorgehen könne; während eine ganze Reihe von intellectuell-psychologischen Processen als die Voraussetzung und Bedingung der Sprachentwickelung (in allererster Linie) angenommen werden muss. In diesem engsten Sinne möchte dann immerhin von einer „Entwickelungsgeschichte“, wenngleich keineswegs vom „Ursprung“ (oder dem allerersten Akt der natürlichen Schöpfungsgeschichte) der menschlichen Vernunft, als der höchsten „discursiven“ Thätigkeiten des Intellects (im Kantischen Sinne), gesprochen werden.

Der Nothwendigkeit einer solchen Begrenzung der Ansprüche und des Untersuchungsgebietes hat sich Hr. Steinthal keineswegs verschlossen; wenngleich er, wie ich glaube, die richtigen und unüberschreitbaren Grenzmarken selbst noch nicht nach allen Richtungen erkannt und zur Geltung gebracht hat. Dadurch entgeht er (in diesen Richtungen) selbst der Gefahr der Ueberspeculation, in Sachen des Ursprungs und der Schöpfungsgeschichte der Vernunft, nicht ganz; oder er setzt sich doch dem Missverständniss und nicht ganz unbegründeten Vorwürfen in dieser Beziehung aus. Dennoch bleibt es an sich schon ein Verdienst, der Untersuchung auf diesem Gebiet festere wissenschaftliche Grundlagen geschaffen und der eigentlichen philosophischen Sprachforschung (abgesehen von der metaphysischen Speculation über den Ursprung der Vernunft) sehr werthvolle Stützen in der Erfahrung und in der Geschichte gewonnen zu haben.

In Uebereinstimmung mit dem, unsererseits an anderer

Stelle gewürdigten Herder,*) [in Bezug auf sein Verdienst um die eigentliche Grundsteinlegung und die epochalen Anfänge einer philosophischen Sprachforschung, wie einer, auf wissenschaftlichen Grundlagen sich entwickelnden Sprachphilosophie — welchen, gleichwie der kritischen Philosophie Kant's, ein Stadium der Überspeculation und der metaphysischen Irrfahrten folgen sollte; wie dies die „genialen Irrthümer“ eines Lazar Geiger und dessen minder geniale Paradoxieen ebensowohl, als die, Verdienst und Irrthum paarenden, Versuche seiner Nachfolger und Beurtheiler, wie z. B. die der Hrn. Max Müller und Noiré genugsam bestätigen.] — sagt Hr. Steinthal in seinem verdienstvollen Werk über den „Ursprung der Sprache“. — „Herder's Verdienst liegt unbestritten darin, dem Ursprung der Sprache die richtige Stelle angewiesen zu haben. Die Sprache ist nicht eine von aussen an den Menschen kommende Erfindung, sondern sie gehört dem Wesen des Menschen als solchen an, ist „Charakter seines Geschlechts“, „Naturgabe“. Es gehört „zur ganzen Einrichtung seiner Kräfte“, dass er Sprache habe. Er irrt auch nicht einmal darin, wenn er diesen Charakter des Menschen in der Besonnenheit sieht; aber er hat diese als fertig vorausgesetzt, ohne daran zu denken, dass, weil sie mit der Sprache identisch ist (?), sie auch erst mit der Sprache entsteht, nicht aber Sprache schafft. (Aber gewiss auch nicht umgekehrt! Auch sie wird nicht durch die Sprache allein und vorwiegend bedingt oder überhaupt erst „erschaffen“! F. v. B.) Darum herrscht auch noch bei Herder die alte Ansicht, das Wort sei blos Zeichen. Die Sprache bleibt auch bei ihm ein todtes Mittel zur Wiedererkennung der Dinge durch Merkmale.“ (Steinthal a. a. O. p. 32).

---

*) Vgl. meine Monographie „Herder als Vorgänger Darwin's und der modernen Naturphilosophie.“ (Berlin 1877). Cfr. meine „Gedanken über die Teleologie in der Natur.“ (1878.) Vgl. auch „Der auferstandene Herder.“ Unsere Zeit, Neue Folge. XIV. Jahrg. 6. Heft.

Mit Beziehung auf diese verdienstlichen Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der philosophischen Sprachforschung, die Hr. Steinthal — im Wesentlichen in der Nachfolge Herder's und in den Fusstapfen der genialen Anregungen desselben, als ein berufener Sucher des, von diesem aufgewiesenen Ideals der Sprachphilosophie — in seinem erwähnten Werke (und in einigen Abhandlungen von besonderem Werth und Interesse) gegeben hat; und in der Verfolgung des gleichen Weges — scheint mir in erster Linie Hr. M. Lazarus die wissenschaftlichen Normen und Principien aller (wissenschaftlichen) philosophischen Sprachforschung aufgestellt und die, ganz oder im hohen Grade zuverlässigen, Ergebnisse dieser Untersuchungen zu klassischer Klarheit des Ausdrucks gebracht zu haben. Den Grund für die Thatsache, dass Hr. M. Lazarus sich in seinen Ergebnissen nicht nur fast gar nicht von den Principien und Normen einer kritischen Erkenntnisstheorie entfernt, sondern in vielen Beziehungen gradezu die, im Laufe unserer Untersuchung ventilirten, Grenzen und „Normativgesetze" aller wissenschaftlichen Untersuchung auf diesem Gebiete markirt, — dadurch aber zugleich den Ergebnissen seiner Untersuchung (abgesehen von der klassischen Ausdrucksweise derselben) einen hohen Grad der Evidenz verschafft; — glaube ich in dem Umstand suchen zu müssen: dass er, klarer als die Mehrzahl der Forscher, die sich mit gleichen Untersuchungen beschäftigen, den eminent psychologischen, aber auch zugleich den erkenntnisstheoretischen Charakter dieser Probleme ins Auge gefasst und (durch die Klarheit über diese Beziehungen) die metaphysischen Klippen vermieden hat, welche selbst die verdienstvollsten Forscher und Nachdenker über diese Fragen — in der Alternative zwischen der materialistischen Scylla und der spiritualistischen Charybdis — hat allen Halt verlieren lassen.

Ich glaube deshalb einige treffliche Aussprüche dieses Psychologen, der sich bei der grossen Activität seines Geistes den strengen Gesetzen und Axiomen einer menschlichen (= wissenschaftlichen) Philosophie anbequemt hat, anführen zu müssen, — welche zeigen: dass eine, auf wissenschaftliche Grundlagen gestellte, Sprachphilosophie ganz und gar nicht von den psychologischen Voraussetzungen und den erkenntnisstheoretischen Bedingungen „abstrahiren" dürfe, welche das Ergebniss unserer Untersuchung darstellen; dass aber, auf Grund dieser Ergebnisse, eine Bereicherung unserer Erkenntnisse über den Zusammenhang zwischen den Entwickelungsgesetzen der menschlichen Vernunft und der menschlichen Sprache sehr wohl zu Stande kommen kann; dass vielmehr ausserhalb dieser Normen und Bedingungen von einer Bereicherung unseres Wissens — vom anthropologischen (als dem uns allein zustehenden) Standpunkte — gar nicht die Sprache sein kann; — indem die, von der Ueberspeculation der Sprachphilosophen — welche aus den ersten Ergebnissen der philosophischen Sprachforschung (die keineswegs alle die strenge begriffliche Controlle und Kritik der Erkenntnisstheorie, als der Naturlehre der menschlichen Erkenntnissthätigkeit, aushalten!), die „letzten Räthsel" und die ganze Vernunft des Menschen als ein blosses „Erzeugniss" der Sprache erklärt zu haben glauben — in Schwung gebrachten, transcendenten (und im hohen Grade metapsychologischen und metaphysischen) Speculationen, in ihren logisch grossentheils unanfechtbaren (weil aus falschen Prämissen denknothwendig folgenden) Schlüssen, alles bezugsweisen Erkenntnisswerthes — und damit auch aller wissenschaftlichen Begründung und Beweisbarkeit entbehren.

Vereinzelte „Rückschläge" in diese Phase der sprachphilosophischen Ueberspeculation sind wohl auch in den sehr verdienstvollen Untersuchungen der HHrn. Lazarus und Steinthal noch nicht ganz vermieden. Zu den allermeisten derselben hat aber zumal der Erstere — zum Theil in Anlehnung und unter Anwendung der grundlegenden Untersuchungen Steinthals — auf das Entschiedenste Stellung genommen, und von psychologischer Seite die Ergebnisse unserer erkenntnisstheoretischen

Untersuchungen erhärtet; — wofür sich zahlreiche Belege beibringen lassen. —

„Es scheint als ob nichts im Geiste gedacht und vollbracht werden könnte, ohne dass es die Gestalt der Sprache annimmt; wie der Schatten an den Körper, so heftet das Wort sich an den Gedanken; auch wenn wir nicht reden und schweigend denken, so denken wir unsere Gedanken dennoch in Worten. Wir mögen also reden oder schweigen, sobald wir denken, sprechen wir auch (?); alles Denken ist entweder ein Dialog oder ein Monolog, denn das Wort, hörbar oder unhörbar, ist für das Denken die unablösliche Form, die unzertrennliche Gestalt, die unentrinnbare Fessel seines Inhalts (?). Wollen wir also die Erscheinungen des geistigen Lebens begreifen, wollen wir die Gesetze seiner Wirkung und Entwickelung erkennen, so werden wir nothwendig auch dies sein Verhältniss zu der Form seiner Darstellung beobachten und erforschen müssen". (M. Lazarus, „Das Leben der Seele". 2. Aufl. II. Bd. p. 3.)*)

„Aber man weiss, dass diese Äusserung des Körpers (denn — „was bei der Sprache in die sinnliche Erscheinung tritt, ist nur der Laut, die Äusserung des Körpers!") nur insofern und nur dadurch Sprache ist, als mit derselben eine Äusserung des Geistes verbunden, mit dem Lautgebilde ein Denkinhalt, mit dem Sprechakt ein Denkakt verknüpft ist... Die unmittelbare Erfahrung lehrt hierüber weiter Nichts, als dass beide, das Wort oder der Laut des Körpers und der Gedanke des Geistes zusammen, d. h. gleichzeitig sind; das Wort bedeutet einen Begriff, d. h. wenn der Laut gesprochen oder gehört wird, dann wird zu gleicher Zeit der Begriff von dem Sprechenden oder Hörenden gedacht." (Lazarus, a. a. O. p. 6 f.)

*) M. Lazarus, „Das Leben der Seele" (in Monographieen über seine Erscheinungen und Gesetze). Zweite erweiterte und vermehrte Auflage. Zweiter Band. Berlin, 1878. „Geist und Sprache, eine psychologische Monographie".

Nicht immer ist das letztere der Fall; — und gerade das Ausbleiben dieser Wirkung — bei der vorhandenen Verschiedenheit der Idiome wie der Verstandesfähigkeiten — ist ein Beweisgrund für die Ergebnisse unserer Untersuchung.

„Anstatt das Wesen dieser Verbindung zu untersuchen, anstatt zu prüfen, ob durch sie für den Gedanken nichts weiter als seine Lautmachung und Kundgebung erfolge, ging man vielmehr zu der leicht und naturgemäss sich vordrängenden Frage über: woher kommt diese Verbindung des Gedankens mit dem Worte, ja woher kommt überhaupt das Wort selbst; oder, da es als ein Laut von Bedeutung nur auf Veranlassung und durch Vermittelung des Geistes hervorgebracht sein kann; woher kommt der Geist dazu, das Wort im Körper zu erzeugen und wie vermochte er es? Kurz! Man fragte nicht nach dem Wesen der Sprache, sondern nach ihrem Ursprung. — Auch wir werden nach diesem fragen müssen (?), aber wesentlich nur, um jenes zu erkennen; wenn wir nach dem Ursprung der Sprache suchen, so trachten wir nicht, ein vorgeschichtliches Schöpfungsgeheimniss zu errathen, sondern nur die Bedingungen zu erkennen, welche erforderlich und hinreichend waren, diese Schöpfung ins Leben zu rufen, und welche bis heute noch fortwirken müssen, um sie zu erhalten." (a. a. O. p. 7). — Von einem „Erschaffen" der Vernunft durch die Sprache ist selbstredend, auf einer solchen wissenschaftlichen Basis, gar nicht die Rede.

„Die Sprachwissenschaft will sich nicht mehr damit begnügen, durch Analyse des Sprachstoffs die Wurzeln der Wörter aufzusuchen, sondern ist bestrebt, die Schöpfung dieser Wurzeln als historisches Factum darzulegen; ich erinnere an Lazar Geiger, Jäger, Caspari und Steinthal. Die Psychologie wird sich solchem Streben gegenüber nur dankbar, aber mahnend verhalten, mahnend zur Vorsicht, damit nicht die Richtung auf ein falsches Ziel die Anstrengungen des Weges zu vergeblichen macht. Ernsthafte, wahrheitsdurstige Bestrebungen mit bedeuten-

den geistigen Fähigkeiten verfolgt, werden uns immer Achtung abnöthigen; dennoch werden sie, auf das Unmögliche gerichtet, auf Erfolge zielend, für welche die Bedingungen uns schlechterdings nicht gegeben sind oder jemals gegeben werden können, der Nichtigkeit anheimfallen. Die Anfänge der Sprache werden in einem Entwickelungsprocess geschaffen, welcher, als historisches Ereigniss betrachtet, sich vielleicht in Jahrhunderten, wahrscheinlich in Jahrtausenden, vollzogen hat. Die Psychologie nun sucht die einzelnen Momente, welche nothwendig in diesem Processe durchlaufen wurden, zu schildern, aber die wirklichen realen Vorgänge im Einzelnen und den besonderen jedesmaligen Inhalt, mit und an welchem die Volksseele beschäftigt war, zu verzeichnen, ist sie völlig ausser Stande." (a. a. O. p. 28).

Wir unterschreiben vollinhaltlich diese goldenen Worte der Kritik und verweisen bezüglich der Beurtheilung der genannten Forscher im Einzelnen auf die sehr gute Darstellung bei Steinthal. „Ursprung der Sprache." (3. Aufl., Berlin 1877).

„Mit einem Worte, was wir niemals mit Sicherheit erreichen werden (= können!?) ist: das Wissen von der wirklichen, thatsächlichen, im Einzelnen bestimmten Geschichte der Sprache und der einzelnen Sprachen in ihren Anfängen. Was wir aber zu ergründen hoffen können, ist: das Wissen von den psychischen (und psycho-physischen) Processen und Gesetzen, welche bei dieser Entwickelung der Sprache zur Verwendung gekommen sind." (p. 11 a. a. O.).... Also „Entwickelungsgeschichte der Sprache" heisst die Aufgabe. — nicht „Schöpfungsgeschichte", am allerwenigsten aber Schöpfungsgeschichte oder Erschaffungsgeschichte der menschlichen Vernunft — aus einer Sprache vor aller Vernunft!*)

*) Vgl. L. Geiger, M. Müller, L. Noiré: Über den „Ursprung der Sprache" — und, im theilweisen Gegensatze hiezu, Caspari's „Urgeschichte der Menschheit". (2. Aufl. Leipzig 1878.)

Es handelt sich, für die wissenschaftliche Grundlegung der Sprachphilosophie (und für die wissenschaftliche Begründung der philosophischen Sprachforschung), zu allererst — um das „Bedürfniss einer geschichtlichen Bedeutungslehre." (Lazarus, a. a. O. p. 13). In dieser Hinsicht muss das Wort richtunggebend sein, das Hr. Steinthal über die Aufgabe der Erkenntniss der „Sprachschöpfung" gesprochen: „Die Geschichte der Vorstellungen ... gegründet auf eine Bedeutungslehre". — Nicht umgekehrt also! Die Bedeutung gibt nicht der Laut selbst, sondern das gemeine Verständniss, die vernünftige Vorstellung, die wir damit verbinden....

„Um aber das Wesen der Sprache, auf dessen Erörterung wir uns also beschränken, zu begreifen, werden wir, da sie eine Verbindung von geistiger und leiblicher Thätigkeit ist, vor Allem die Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele in ihren Grundzügen kennen zu lernen suchen." (Lazarus, a. a. O. p. 14).

„Das Wort, das Lautgebilde, welches mein Ohr vernimmt, ist kein Abbild des Gedankens, enthält nichts vom Gedanken; wenn ich das Wort, die Töne höre, so muss ich aus mir selbst mit ihnen den Gedanken verbinden." (p. 21).... „Deshalb, weil wir selbst mit dem gleichen Laut, wenn wir ihn hervorbringen, denselben Gedanken verbinden, wird der Laut zum Zeichen desselben. Verstehen heisst demnach nichts Anderes, als: ich verbinde mit einem Laut, den ich höre, denselben Gedanken, welchen ich mit dem gleichen Laut verbinde, wenn ich ihn spreche." (p. 23 a. a. O.).

Die Sprache ist — wie Hr. Lazarus meint — „nicht blos ein äusseres Mittel zur Mittheilung, sondern auch eine innere Form der Bestimmtheit des Gedankens." (a. a. O. p. 24). — Was ist dadurch erklärt?

„Der Gedanke selbst wird an sich und innerlich verändert durch den Laut, und demgemäss auch der Geist (als die Summe und erzeugende Ursache der Gedanken), durch die Sprache." (a. a. O. p. 25).... Aber

Geist und Gedanke müssen doch selbst als *conditio sine qua non* vorhanden sein!

„Man hat zwar auch sonst schon neben dem Gedanken, dass die Sprache nur durch und für den Geist da sei, den anderen ausgesprochen, dass der Geist nur durch die Sprache sich entfalte; man hat sogar die geistige Bildung des Menschen im Unterschiede von den Thieren auf die Sprache als deren ausschliessliche Ursache zurückgeführt. Allein damit hat man zunächst nicht viel mehr gesagt, als was in der einfachen Thatsache enthalten ist, dass nämlich der menschliche Geist sich meist in der Sprache offenbart; ja indem man (besonders nachdrücklich Reinhold) sich zu der Ansicht fortreissen liess, dass alles Denken discursiv sei, d. h. nothwendig in der sprachlichen Form erscheinen müsse, hat man sogar die Wahrheit der Thatsache überschritten;*) was aber daran noch fehlt, ist die Darlegung und Begründung, wie und weshalb denn die Sprache auf die Entwickelung des Geistes Einfluss übe. Am wenigsten aber hat man damit angezeigt (oder auch nur gemeint und andeuten wollen) jene innere Form des Gedankens, und die bestimmte Entwickelung des Geistes, welche, von aller Mittheilung desselben abgesehen, für jedes Eine Individuum selbst, und damit für alle, durch die Sprache gegeben ist, deren Erkenntniss am stärksten von W. v. Humboldt sowohl ersehnt als angebahnt wurde." (Lazarus, p. 25 f.). — Auch auf Herder ist hier zu verweisen.

„Die eigentliche Sprache aber ist das specifisch Menschliche; sie ist der Ausdruck des menschlichen Geistes." (p. 87). — Die Sprache ist „selbst eine Stufe der Entwickelung des Geistes" (p. 88) — und überhaupt des ganzen Menschen, ein Product von physio-psychischen und psycho-physischen Processen.

*) Vgl. Lazarus (a. a. O.) p. 3 f. — „So lesen wir auch noch neuerdings bei Max Müller in seinen ebenso geistvollen wie kenntnissreichen Vorlesungen, mit derselben Übertreibung: „Sprache und Gedanke sind untrennbar. Wörter ohne Gedanken, sind todte Klänge. Gedanken ohne Worte sind ein Nichts. Denken ist ein lautloses Sprechen, Sprechen lautes Denken. Das Wort ist der fleischgewordene Gedanke." (sic!) S. Lazarus (a. a. O.) p. 26. Anm.

„Jeder neugeborne Mensch muss, gerade so wie der Urmensch, **zu denken anfangen**; durch die Sprache kommt ihm zweierlei entgegen, um ihn unter günstigen (= normalen) Bedingungen (!) in der winzigen Reihe von Jahren eines Menschenalters auf die Höhe einer Entwickelung zu stellen, welche Jahrtausende alt ist." (a. a. O. p. 214).

Hier ist es am Platze, an den genialen Gedanken der Congruenz und des Parallelismus von Ontogenesis und Phylogenesis, an die Gleichheit der ontogenetischen und phylogenetischen Entwickelungsgesetze im letzten Princip, zu erinnern, — durch welche Hr. Ernst Haeckel aller urgeschichtlichen und paläontologischen Forschung den einzig möglichen Weg gewiesen und eine gewisse wissenschaftliche Perspective verschafft hat. Das „biogenetische Grundgesetz" Ernst Haeckels ist dasjenige (erkenntnisstheoretische) Princip, auf das sich die verschiedenartigsten Untersuchungen der comparativen Forschung in letzter Instanz gründen und stützen müssen. Von der Einsicht und Anerkennung desselben hängt im Wesentlichen die Einsicht und Anerkennung der Ergebnisse dieser Forschungen selbst ab. Keine Wissenschaft aber ist in so hohem Grade dieses Grundgesetzes, dem die kritische Theorie des Wissens und eine kritische Philosophie der Naturwissenschaft nur eine allgemeinere, fundamentale (erkenntnisstheoretische) Fassung zu geben hat, bedürftig und auf dasselbe, als ihr methodologisches Princip, angewiesen, als die Paläontologie der Sprache, welche — im Sinne Geiger's (und, in einem viel begrenzteren Sinne, auch wirklich!) — eine Art von „Paläontologie der menschlichen Vernunft" ist.

Naturwissenschaft und Philosophie der Sprachforschung werden in gleichem Maasse diese Conception des vielangefeindeten philosophischen Zoologen für ein Princip

und als solches hoch zu halten haben, — durch dessen Bedeutung die „genialen Irrthümer“ und eingestandenen „jugendlichen Extravaganzen“ dieses Forschers nicht blos aufgewogen werden; sondern von dessen principieller Anerkennung für sie auch der grösste Theil ihrer Aussichten und Hoffnungen auf den Fortschritt und die Erweiterung des Wissens auf jenen Gebieten abhängig ist. — Es soll hier nicht versucht werden, das bezeichnete Gesetz auf seinen Wahrheitsgehalt zu prüfen. Es handelt sich nur darum, auf die principielle Wichtigkeit desselben, u. z. nicht für eine einzelne Disciplin, sondern für eine ganze stattliche Reihe von Forschungsgebieten hinzuweisen, welche mit der Anfechtung dieses Principes und der Gründe (Desjenigen, der es aufgestellt hat) für dasselbe, — sich jeden Boden für ihre Thätigkeit und jede (wirkliche oder vermeintliche) wissenschaftliche Grundlage für ihre, von den stolzesten Hoffnungen getragenen, Forschungen entziehen.... Der Ingrimm, der zahlreiche Gelehrte gegen die „philosophischen Passionen“ des Jenenser Philosophen des Mikrokosmos ergriffen hat, wird doppelt begreiflich; wenn man bedenkt — dass der offene Krieg mit Gründen, gegen einige „philosophische“ Positionen und Principien Desselben, für einen Theil jener Gelehrten gradezu Selbstvernichtung bedeutet; da in einem oder dem anderen der „genialen Einfälle“ dieses Vertreters einer mikroskopischen und mikrokosmischen Philosophie — das Charakeristikon der wissenschaftlichen Berechtigung und die Aussicht ihrer eigenen Untersuchungen gelegen ist.

Gerade für Denjenigen, der am weitesten davon entfernt ist, vor einigen vielangefeindeten und angefochtenen, aber auch von den heftigsten Feinden noch durch das Attribut der „Genialität“ geehrten Irrthümern, „Extravaganzen“ und dogmatischen Missgriffen die Waffen der philosophischen Kritik zu strecken, (der sich aber auch die Einsicht des Richtigen oder des principiell Bedeutungsvollen und Bahnbrechenden gewahrt hat!), — möchten jene Bürgerkriege im Bereiche der Wissenschaft eine interessante Veranlassung sein, ein besonderes Capitel über den üblichen „Lohn der Welt“ — auch im wissenschaftlichen Leben — und über manchen Selbstvernichtungsprocess in der Gelehrtenwelt zu schreiben. — Aber das liegt vorerst ausserhalb des Rahmens unserer Untersuchungen. „Wir müssen's diesmal unterbrechen!“ — Vielleicht kommt auch hier noch „der Tag, um Alles auszugleichen.“ Oder sollte erst die freigebigere Nachwelt in diesen Sachen Recht sprechen, welche das „genial Getroffene“ und das „genial Verfehlte“ aus einander zu halten weiss; statt, wie dies der jeweiligen Mitwelt eigen sein soll, „das Kind mit dem Bade auszuschütten“? — Es fragt sich freilich: ob es dem kritischen Wissensbedürfniss des Nachdenkers entspreche, die Entscheidung in solchen Fragen den Uberlebenden zuzuschieben?... An geeigneterer Stelle möchte sich manches darüber sagen lassen. Hier muss es genügen, auf die fundamentale Bedeutung der vielangefochtenen und frivol belächelten „philosophischen Extravaganzen“ eines Forschers — für die philosophische Sprachforschung und für alle paläontologischen Untersuchungen, gerade vom philosophischen Gesichtspunkte, hinzuweisen; — u. z. vom Gesichtspunkte einer Philosophie, welche sich durch alle hochmüthige Abwehr und ein Kastenreglement „exakter“ Forscher nicht wird und nicht darf abschrecken lassen, von dem allgemeinen Menschenrecht der Logik Gebrauch und dasselbe im Interesse der, allen Widerspruch in sich selbst von vornherein verbietenden, Wissenschaft auch dort geltend zu machen, — wo einzelnen Vertretern und Jüngern derselben eine laxere Gesetzespflege sehr willkommen erscheinen möchte!

Meines Erachtens ist es eine Lebensbedingung alles wissenschaftlichen Fortschritts und ein Vorkehrungsmittel gegen die Kraftverschwendung auf Irrwegen der Speculation und des unlogischen Vorgehens; dass an die Stelle einer, von bestimmten Fractionen nach dieser oder jener Tradition geleiteten, Gelehrtenrepublik — im wissenschaftlichen Leben — der „Rechtsstaat“ trete; in dem nicht ein

specieller Parteistandpunkt von vornherein und eo ipso, sondern nur der Wahrheitsgehalt der einzelnen Leistung das Recht auf wissenschaftliche Anerkennung geben muss; und in welchem, auf Grund des Verdienstes wie der Schuld im Einzelnen — und nicht auf Grund des allgemeinen Parteistandpunktes, nicht auf Grund des „im Ganzen“ Verfehlten oder des „im Ganzen“ Verdienstvollen, zu Recht erkannt wird. Es wäre denn, dass (wie es oft geschieht) über die blossen und nothwendigen logischen Consequenzen eines richtigen oder falschen Principes geurtheilt wird; wo selbstredend, mit dem einen und einzigen Princip das Ganze steht und fällt. Es kann sich aber ganz wohl machen, und es tritt auch oft genug der Fall ein, — dass ein System als solches, ein systematisches Ganze, in seiner Ganzheit, wegen eingeschlichener Unrichtigkeiten und Fehlschüsse (u. z. unbeschadet des richtigen Princips) — oder wegen eines falschen Princips, ungeachtet einzelner Erkenntnisse, die zwar „als Ableitungen“ falsch (in Bezug auf das „Princip“ keine logischen Consequenzen desselben), für sich aber vollkommen richtig (weil aus einem richtigen, u. z. aus einem andern Princip richtig folgend) sind, verworfen wird. — In solchen Fällen müsste, in einem, nach den Principien des Rechtsstaates organisirten, wissenschaftlichen Leben, auch dem richtigen Princip, als solchem, oder der einzelnen verdienstvollen Leistung, als solcher, (unbeschadet der logischen Architektonik des Ganzen!) das Recht auf Wahrheit nach Gebühr ab- oder zuerkannt werden.

Manche freilich glauben: dass es nur einen Ort gebe, wo die Gelehrtenrepublik und die meisten gelehrten Gesellschaften einen solchen Rechtsstaat in der Wissenschaft aufkommen lassen möchten. Auf die Frage: wo dies sei? — antworten sie: in Utopia!

XI.

Es scheint mir geboten, mich, im Hinblick auf unsere Untersuchung der Bedingungen und Grenzen unseres Erkennens, wenigstens mit einigen Worten auf den, zu grosser Verbreitung und zu einer gewissen Berühmtheit gelangten Vortrag zu beziehen, den Hr. E. Du Bois-Reymond über die Grenzen des Naturerkennens vor mehreren Jahren gehalten hat*); und der wohl vorwiegend deshalb zum Mittelpunkt der lebhaftesten (und nicht ohne eine gewisse Erbitterung von den verschiedensten Seiten geführten) Debatten geworden ist, — weil es in diesem Falle ein, wegen seiner verdienstvollen „exakten“ Forschungen anerkannter und angesehener Naturforscher war, der seine Stimme mahnend erhoben hat und — als Profet im Bereiche der Wissenschaft gegen den Götzendienst des Naturwissens und gegen den Allwissenheitswahn in Kreisen der Naturforscher und der materialistischen Philosophirer aufgetreten ist. Es war dies gewiss eine angesehene Stimme, die geeignet war, die Geister aus dem Schlummer, sie aus den „stolzen Träumen“ aufzuschrecken; in welche die ersten grossen Erfolge der rasch fortschreitenden exakten Forschungen der Naturwissenschaft — und zumal die epochalen Arbeiten auf dem Gebiete der Entwickelungstheorie und der Darwinistischen Forschung, im weiteren Sinne, (dabei ausser den bahnbrechenden Arbeiten Darwin's selbst, sowie seiner bedeutenden Mitforscher Häckel, Huxley, Wallace, F. Müller u. m. a., nicht zum geringsten Theil die populären Schriften der naturwissenschaftlichen und halbphilosophischen Popularisatoren des Darwinismus, bei welchen der Darwinismus grossentheils nur eine geschickt gewählte und aufgesetzte Charaktermaske des Materialismus ist!) — die Forscher „trefflich eingesungen“ hatten.

*) E. Du Bois-Reymond, „Über die Grenzen des Naturerkennens.“ Ein Vortrag in der öffentlichen Sitzung der 48. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Leipzig am 14. August 1872 gehalten. 4. verm. und verb. Aufl. Leipzig 1876. Vgl. E. Du Bois-Reymond, „Darwin versus Galiani“, Berlin 1876. Cfr. F. A. Lange, „Geschichte des Materialismus“, 2. Aufl., 2. Bd. Vgl. auch meine Controverse contra Du Bois-Reymond, „Kosmos“, Nr. 4, 1877. und meine „Gedanken über die Teleologie in der Natur.“

Der erwähnte Vortrag hat, wie von manchen Seiten behauptet worden ist, ausser dieser temporären und vorwiegend historischen, oder — wie mir scheint — speciell culturhistorischen Bedeutung für die neue Aera der naturwissenschaftlichen Forschungen, auch noch einen bleibenden Werth. Jene culturhistorische Bedeutung aber scheint mir die grössere zu sein, den unzweifelhafteren Werth für die Geschichte der modernen Wissenschaft zu haben; insoweit man ohne Uebertreibung behaupten darf: es sei in dem Vortrag von Seite der Naturwissenschaft selbst, einerseits der naturphilosophischen Ueberspeculation, andererseits aber ganz besonders der Allwissenheitsphantasterei und dem Allwissenheitsschwindel des Materialismus ein Armuthszeugniss und ein Verdammungsurtheil ausgefertigt worden; einem Allwissenheitsschwindel, der mit einem grossen Aufgebot von Dreistigkeit die Pfeile des Hohns gegen die vorangegangene Phase der „absoluten Philosophie“ und die metaphysischen Speculationen der absoluten Philosophirer verschleuderte; während er selbst ein ähnliches Schauspiel, — nur in viel roherer und der Menge zusagenderer Form — wiederholte und damit zugleich theils eigennützige, theils eminent destructive Tendenzen (ohne alle eigene philosophische Leistungsfähigkeit) verband, — welche in ihrer Art ein „Zeichen der Zeit“ für die Culturgeschichte sind, wie das Treiben der späteren hellenischen Sophisten, welche sich auch auf eine geschickte Vereinigung der Interessen des menschlichen Wissens (oder vielmehr des menschlichen Wissensdünkels!) und ihres eigenen Nutzens vortrefflich verstanden.... War es daher an sich schon im hohen Grade heilsam und nothwendig, dass diesen Verkäufern menschlicher Allwissenheit (die uns einigermaassen an die Ablassverkäufer des Reformationszeitalters erinnern) von Seite der Naturwissenschaft selbst das Handwerk gelegt, und den genial beanlagten rastlos vorwärts drängenden Naturforschern selbst der Weg der Ueberspeculation abgeschnitten — oder doch mit augenfälligen Hindernissen verlegt werde; so hat das (eine verdienstvolle That in der Geschichte der Wissenschaft bezeichnende) Aperçu auch sachlich und inhaltlich ein bleibendes Interesse, — indem es die „Grenzbegriffe“ für das Räsonnement des Naturforschers markirt.

Solche „Grenzbegriffe“ sind allerdings auch für den Naturforscher vorhanden — und er muss sie setzen, wenn er nicht, mit seinem Nachdenken über die Natur der Dinge, in ein Ueberall- und Nirgendsland der letzten Abstractionen oder gar der Phantasmagorieen gelangen will. Aber indem er sie setzt; begibt er sich selbstverständlich alles Hinausgehens über dieselben, aber zugleich auch aller Erklärung und Ergründung ihrer selbst. Nicht nur, was über sie hinausreicht, sondern auch ihr eigenes „Wesen“ zu erklären, — ist ihm versagt. Es fragt sich also noch: ob eine Erklärung Dessen, was diesseits der Grenze liegt, schlechthin **aus** denselben, — im Bereiche seines Könnens liegt; d. h. ob mit einer solchen Zurückführung des zu Erklärenden auf das Unerklärte, auf das selbst Unerklärliche und Unergründliche, wirklich Alles „erklärt“ und die „Welt enträthselt“ ist? — oder ob nicht vielmehr, (den behaupteten Standpunkt einmal angenommen) die „Räthselhaftigkeit der Welt“ extensiv (dem Umfang und der Zahl der Gegenstände nach) durch jenes Verfahren verkleinert, im entsprechenden Maasse aber intensiv (der Art und Erkennbarkeit der Gegenstände nach) sehr vergrössert wird?... Es ist dies eine Frage, welche der kritische Skepticismus — also nicht etwa blos der dogmatische! — den Ausführungen entgegenstellt, in welchen sich Hr. Du Bois-Reymond über die Erklärung und Enträthselung der Natur ausgesprochen hat. Dieser kritische Skepticismus ist aber nicht ohne Berechtigung. Er ist nicht — wie der dogmatische — die lähmende und erdrückende, sondern die treibende und belebende Kraft des wissenschaftlichen Denkens und aller wissenschaftlichen Forschung. Er ist das heilsame Regulativ und Correctiv, für — oder besser: gegen den Hang zur Ueberspeculation, wie zum dogmatischen Skepticismus. Er ist bemüht, diejenigen Elemente auszumerzen, welche weder den Charak-

ter des Empirisch-Realen noch den der Denknothwendigkeit an sich tragen.

Hr. Du Bois-Reymond sagt: „Naturerkennen — genauer gesagt naturwissenschaftliches Erkennen oder Erkennen der Körperwelt mit Hülfe und im Sinne der theoretischen Naturwissenschaft — ist Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen, die durch deren von der Zeit unabhängige Centralkräfte bewirkt werden, oder Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome. Es ist psychologische Erfahrungsthatsache, dass, wo solche Auflösung gelingt, unser Causalitätsbedürfniss vorläufig sich befriedigt fühlt. Die Sätze der Mechanik sind mathematisch darstellbar, und tragen in sich dieselbe apodiktische Gewissheit wie die Sätze der Mathematik. Indem die Veränderungen in der Körperwelt auf eine constante Summe potentieller und kinetischer Energie, welche einer constanten Menge von Materie anhaftet, zurückgeführt werden, bleibt in diesen Veränderungen selber nichts zu erklären übrig." ... Kant's Behauptung in der Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft": „dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen sei" — ist also vielmehr noch dahin zu verschärfen, dass für Mathematik Mechanik der Atome gesetzt wird. Sichtlich dies meinte er selber, als er der Chemie den Namen einer Wissenschaft absprach, und sie unter die Experimentallehren verwies". (a. a. O. p. 4 f.)

Hiegegen erlaubt sich der kritische Skepticismus einige Einwendungen, welche, auch wenn sie keine Widerlegung enthalten, immerhin nützliche Bemerkungen zur Erhellung des Thatbestandes bieten. — Ad 1. dachte Kant allerdings an die strikten (und im eminenten Sinne „exakten") Verfahrungsarten der Mathematik; nur würde er, bei consequenter Wahrung seines Standpunktes, gegen eine Mechanik der Atome, als eine der Mathematik gleichwerthige Wissenschaft, Protest erhoben haben; — insolange man ihm nicht eine zureichende Erklärung aller Voraussetzungen einer solchen, als da sind: „Atome, Centralkräfte, potentielle und kinetische Energie" u. a. m., gegeben, und den Wahrheitsbeweis der Zulässigkeit und Zuverlässigkeit dieser Voraussetzungen erbracht hätte. Ad 2. möchte wohl die Frage erlaubt sein (und würde auch wohl von Kant den Ausführungen des berühmten Naturforschers entgegengestellt werden): ob von dem, im Ganzen dem kritischen Skepticismus sehr nahe verwandten, Standpunkte des Verfassers zugegeben werden könne, dass das „Causalitätsbedürfniss" des Forschers überhaupt durch die Zurückführung der empirisch-realen Phänomene auf jene beiden letzten Abstractionen des Denkens auch wirklich insoweit befriedigt werde, — als ob dadurch jede Erscheinung der empirisch-realen Welt, bis zum höchsten Grade der Befriedigung des Wissensbedürfnisses, auf begreifliche Anfänge zurückgeführt würde? — Einem Theile der hieraus sich ergebenden Fragen und Zweifel gegenüber hat Hr. Du Bois-Reymond Stellung genommen. Die Anderen hat er links liegen gelassen. Aber es bleibt dankenswerth, dass er gerade die wichtigste Frage nicht gradezu umgangen oder völlig bei Seite geschoben hat. Es ist die Frage, ohne deren Berücksichtigung unausweichlich der „Weisheit letzter Schluss" (aus seinen Untersuchungen) der gewesen wäre, der auch jetzt noch (der behaupteten Apodicticität der „Mechanik der Atome" gegenüber) Manchem sich aufdrängen mag —: „alle Physik ist Metaphysik!"

„Ein physikalisches Atom, d. i. eine im Vergleiche zu den Körpern, mit denen wir Umgang haben, verschwindend klein gedachte, ihres Namens ungeachtet in der Idee aber noch theilbare Masse, welcher Eigenschaften oder ein Bewegungszustand zugeschrieben werden, wodurch das Verhalten einer aus unzähligen solchen Atomen bestehenden Masse sich erklärt, ist eine in sich folgerichtige und unter Umständen nützliche Fiction der mathematischen Physik. Doch wird auch deren Gebrauch neuerlich möglichst vermieden, indem man, statt auf discrete Atome, auf Volum-

elemente der continuirlich gedachten Körper zurückgeht.“*) (Du Bois-Reymond a. a. O. p. 12.)

„Ein philosophisches Atom dagegen, d. h. eine angeblich nicht weiter theilbare Masse trägen wirkungslosen Substrates, von welcher durch den leeren Raum in die Ferne wirkende Kräfte ausgehen, ist bei näherer Betrachtung ein Unding.“ (p. 13.)

Ganz Recht! Was ist aber „die Materie“ — für sich oder an sich? Was ist die Materie, „mit der wir Umgang haben“? — Was ist „die Kraft“ — als solche? Was sind diese beiden Gedankendinge, wenn wir von den Erscheinungen und Wirkungsarten der empirisch-realen Gegenstände absehen? Was bedeuten sie, — wenn wir sie nicht als die Summirung, als Sammelbegriffe derjenigen Phänomene betrachten, welche wir in ihrer Einzelheit und Besonderheit, als wirkende Ursachen, d. h. als Kräfte der Gegenstände ausser uns, und andererseits als ihre eigenartige Erscheinungsweise, als ihr besonderes und individuelles Wesen, d. h. als die einzelnen Körper, Dinge, Objecte, Gegenstände ausser uns, bezeichnen — und die schliesslich, in ihrer ungeheuren Verschiedenheit, die eine und einzige „Materie“ darstellen sollen?

Wir ersehen, dass es nicht sowohl einer klareren, genaueren, einstimmigeren Begriffsbestimmung der Atome, (deren „metaphysischen“ Charakter besonders erhellt zu haben ein Verdienst des Hrn. Du Bois-Reymond ist), als ganz besonders einer schärferen und einhelligeren Begriffsbestimmung der Begriffe der Materie und der Kraft bedürfte; — um einigermaassen den Geistern des Zweifels an dem Werth einer solchen Art der Erklärung des „Welträthsels“ (aus zwei ganz unbegreiflichen Unbekannten) einen Damm aufzubauen, über welchen hinaus sie ihr beunruhigendes und quälendes Spiel nicht weiter treiben können. *) — Es scheint mir, als ob uns Hr. Du Bois-Reymond diesen Begriffsbestimmungen nicht näher gebracht, sondern vielmehr, wie bereits erwähnt, Materie und Kraft als die „Grenzbegriffe“ dargethan hätte, auf welche der Naturforscher, in letzter Instanz, alle Erscheinungen, als auf ihre letzten Ursachen, zurückzuführen hätte. Damit ist aber die Skepsis nicht beschwichtigt und das Causalitätsbedürfniss auch nicht befriedigt; — insoweit nicht von vornherein gewisse Bedingungen erfüllt, gewisse Axiome gefunden, gewisse Gleichungen aufgestellt sind, welche so viele uns bekannte Grössen enthalten, — dass wenigstens ein gewisser Grad der Evidenz unserer Naturerkenntnisse dadurch erlangt wird: dass wir jene Unbekannten in unseren Gleichungen bestimmen und diese, wenngleich nicht völlig lösen, doch immer auf solche Formeln reduciren können, welche uns ermöglichen, die Unbekannten durch eine möglichst zureichende Anzahl von Bekannten auszudrücken und aus den Verhältnissen der letzteren zu verstehen. Der umgekehrte Gang der Dinge bringt uns aber — trotz allen stolzen Träumen und Hypostasirungen von einem, im Besitze einer vollständigeren Weltformel befindlichen Geiste! — von der „schmerzlich ringenden Skepsis“ nicht los. Er gibt uns vielmehr derselben preis; — wenn anders wir uns nicht mehr zu einer Betrachtung der empirisch-realen Verhältnisse, der Objecte unseres Erkennens, und zu den, in denselben erfindlichen und selbst empirisch-realen Gründen, zurückwenden — und uns dabei bescheiden können.

Es ist daher ein sehr beherzigungswerthes Wort, das Hr. Du Bois-Reymond dem Naturforscher zuruft: „Gegenüber dem Räthsel aber, was Materie und Kraft seien und wie sie zu denken vermögen, muss er ein- für allemal zu dem viel schwerer abzugebenden Wahrspruch sich entschliessen:

*) Vgl. Helmholtz, „Gedächtnissrede auf Gustav Magnus“. Abhandlungen der kgl. Academie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1872. S. 11 ff.

*) Als ein sehr verdienstvoller Anfang und Versuch einer genaueren Bestimmung der philosophischen Grundbegriffe darf bezeichnet werden: R. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1878.

„*Ignorabimus!*“ — Wenn er aber an gleicher Stelle andeutet, und neuerdings wieder*) darauf verweist: dass der Naturforscher alle Erscheinungen auf diese beiden, als auf ihre letzten Gründe, zurückzuführen — und diese „Grenzbegriffe“ zugleich als den Maassstab der ganzen Begreiflichkeit der Welt (für ihn) zu betrachten hat; so gibt er dadurch das gewonnene Feld der besonnenen und bescheidenen Forschung zum grossen Theile wieder auf; — statt ausdrücklich diese transcendenten Probleme und letzten Abstractionen ganz von dem Gebiete der Naturforschung zu verweisen und die, den Fortschritt unseres Wissens einzig bedingenden, realen Substitutionen derselben, also die empirische Erscheinungsweise der Gegenstände und ihre Wirkungsweise auf- und gegen einander, also die Erforschung der Gesetzmässigkeit in denselben, zum Gegenstand und zur Aufgabe aller empirischen Forschung zu machen.... *Aut — aut!* Entweder die Gesetzmässigkeit in der Erscheinungsweise der empirisch-realen Gegenstände, — oder die „letzten Gründe“ alles Daseins und Wirkens, welche jene Grenzbegriffe markiren. Wer aber aus denselben (wenngleich sie selber nicht!) die Natur völlig erklären will, der behauptet zugleich: „Alle Physik ist selbst Metaphysik“.

XII.

Die Untersuchungen über die Bedingungen und Grenzen unseres Naturwissens (wie alles möglichen Erkennens) sind von hoher Bedeutung und eine *conditio sine qua non* der Selbsterkenntniss des Menschen. — Aber es geht ein verwandter Zug durch die meisten dieser Untersuchungen, der ihre Ergebnisse zu einem (von den Meisten) ziemlich missliebig aufgenommenen macht. Der Grund dafür liegt, wie mir scheint, in dem Umstand: dass nicht mit der nöthigen Schärfe und Bestimmtheit auf den subjectiven, der Natur des Menschen eignenden Charakter dieser Untersuchungen hingewiesen; sondern vielmehr oft genug dem Missverständniss und der Missdeutung nach der objectiven Seite ein Ausweg offen gelassen wird, — der dazu verleitet, die Gründe für die „Räthselhaftigkeit“ der Welt (für unsern Verstand) — in den Dingen ausser uns, und nicht vielmehr in uns selber zu suchen. Das ist ein Missverständniss, das schliesslich, in vielen Fällen, darauf hinausläuft, Materie und Kraft, — als die letzten Probleme unseres Nachdenkens über die Natur der Dinge und als angenommene, gemeinsame, „letzte Gründe“ derselben — schliesslich für „wirklich gegebene Dinge“ zu halten, die wir aber eben nirgends wahrzunehmen und zu begreifen, sondern nur unter, über oder hinter den einzelnen Erscheinungscomplexen (von Gegenständen ausser uns) und den Wirkungsweisen derselben auf- und gegeneinander zu denken vermögen.

*) Vgl. Du Bois-Reymond, „Darwin versus Galiani“. a. a. O. Cf. meine Controverse c. D. B.-R. „Kosmos“ a. a. O.

Dieses Missverständniss hat seine Wurzel in der Neigung, die Abstractionen von den empirisch realen Dingen schliesslich für realer als diese selbst zu halten, — also die „empirische Realität“ in letzter Instanz einer „transcendenten Realität“ unterzuordnen (welche ja, abgesehen von unserer Erkenntnissweise der Dinge, existiren mag oder nicht; über die wir aber eben nichts auszusagen vermögen, weil wir über unsere Erkenntnissweise naturgemäss nicht hinauskommen können!). Dieses Missverständniss ist der Grund und die Lebensbedingung aller theologischen Ontologie, aller idealistischen und materialistischen Metaphysik. Aus diesem Missverständniss holen sich alle Metaphysiker „Kraft und Stoff“ für ihre Speculationen und Systeme. — Sobald nun diese transcendenten — und (eingestandenermaassen) metaphysischen Untersuchungen über das Wesen von Materie und Kraft beginnen, über den gemeinsamen Urstoff und die gemeinsame Urkraft, über das Ursprüngliche und das in letzter Instanz Einheitliche und Einzige, — das sich nur etwa, (wie derselbe Sonnenstrahl, durch verschiedene Prismen geleitet) sehr verschiedenartig ansieht, anfühlt und geberdet, (wobei nur wunderlich ist, dass diese ungeheure

Verschiedenheit sich bei jedem einzelnen und einzigen Prisma oder Subject kundgiebt!); sobald also die Naturwissenschaft in dem Sinne „Monismus“ werden will, dass sie alle Phänomene des Lebens nicht unter bestimmte Gesetze ordnet, sondern auf eine letzte, einzige, ursprüngliche, einfache, unerklärliche, unbegreifliche Ursache zurückführt; — dann gilt der Satz: „Alle Physik ist Metaphysik.“

Und wenn Physik, oder Naturwissenschaft im Allgemeinen, das einzige Wissen, Metaphysik aber kein Wissen und keine Wissenschaft ist; — dann ist diesfalls folgerichtig auch die Naturwissenschaft (und die Physik selbst) kein Wissen und keine Wissenschaft, — da sie selbst Metaphysik ist. Dann ist folgerichtig unser ganzes Wissen ein Nichtswissen. Dann ist der Spruch des Sokrates: „Ich weiss, dass ich nichts weiss!“ wirklich der „Weisheit letzter Schluss“, — und das höchste Wissen: ein Wissen von einem Nichtwissen. Und doch — auch diese Genugthuung bleibt versagt! Denn woher das Wissen, wenn die einzige Art des Wissens selbst kein Wissen ist!?... Dahin kommen wir mit den angeblichen höheren „Realitäten“, welche, im Grunde genommen, gleich vielen anderen, auch metaphysische „Entitäten“ sind, — wo wir das höchste und wahrste Wissen erreicht zu haben glauben! Dahin führt der Mangel aller begrifflichen Controlle und Kritik in der Wissenschaft. Dahin der Mangel und die Lücke, die auszufüllen keine „exakte“ Disciplin übernehmen mag; die aber gleichwohl vorhanden sind und nicht übersehen werden dürfen, da sonst der „Vertrag ein Loch“ hat — und die Ueberspeculation mit kühnen Abstractionen die Brücke schlägt aus dem empirisch Realen in das angeblich transcendente Reale, aus dem Wirklichen in das Unwirkliche, aus dem Physischen ins Metaphysische. — *Aut-aut!* Wir verlassen den empirisch realen Boden, auf den wir gestellt sind; wenn wir selbst nur bis zu jenen „letzten Abstractionen“ vordringen, welche ein, den Allwissenheitswahn der neuen Generation (der die Vesten der Natur erstürmenwollenden Titanen!) bekämpfender Naturforscher — als die letzten Gründe und Grenzen unseres Wissens, oder doch als die letzten verständlichen Probleme desselben (als solche) betrachtet wissen wollte; — während dieselben vielmehr eben aus den Untiefen unserer Unwissenheit (über die letzten Gründe der Dinge) geschöpft und die Grenzen unseres Nichtwissens sind; diesseits welcher, in den besonderen und bestimmten Verhältnissen der empirisch realen Welt, die Gegenstände unseres möglichen Wissens liegen.... Wer im Denken und Forschen zu jenen letzten Verallgemeinerungen und Abstractionen vordringt; der kann nur mit Faust den tiefen Schmerz der denkenden Creatur über die Unbefriedigung des „Causalitätsbedürfnisses“ beklagen: „und sehe, dass wir nichts wissen können!“ —

Wie wäre es, — wenn wir, in richtiger Erkenntniss des Grundes dieser schmerzlichen Skepsis, der ja im Gefühl des „Nichtwissenkönnens“ liegt, uns den Rath des alten Kant zu Herzen nehmen wollten, und — statt gegen die Einrichtung der Dinge Klage zu führen, weil wir das Innere derselben nicht durchblicken können —, zurückgingen auf Dasjenige, in dem doch, in letzter Instanz, alles Wissen oder Nichtwissen, alles Erkennen und Begreifen und alles Wissenwollen, stattfindet, — auf die Gründe, die in unserer eigenen Natur liegen, d. h. auf die Gesetze der menschlichen Natur selbst, — um nicht mit Kant zu sagen: auf das „Geheimniss unseres sinnlichen Ursprungs“?... Denn — nicht die geheimen und letzten Gründe und die Zwecke dieses sinnlichen Ursprungs, sollen und dürfen uns beschäftigen; (enthält doch das „Geheimniss“ selbst schon eine Warnung, viel Kopfzerbrechens daran zu wenden!) — sondern die in die Erscheinung tretenden Gesetze, die in der Wirkungsweise unserer Organisation selbst zu Tage tretende Gesetzmässigkeit derselben. — Auf uns selbst also müssen wir zurückgehen! Aber wir sollen nicht Einkehr in uns selbst halten, nach Art der Asketen und Derjenigen, die sich in ihre Gedanken einspinnen und die Blicke von der Aussenwelt abkehren wollten, wenn sie es vermöchten. Sondern es bedarf der Beobachtung der Gesetze der menschlichen Organisation, an uns selbst und an

anderen erkennenden Subjecten, aber auch einer Untersuchung und Prüfung dieser Gesetze an den einfachsten Verhältnissen. . . .

Die Philosophie muss daher anthropologisch werden. Die „Wissenschaft des Wissens" als solche soll Anthropo**logik** werden, (nicht Anthropologie, i. gew. S., wie Feuerbach wollte!). Die anthropologische Philosophie muss selbst eine wissenschaftliche psychologische Grundlage erhalten. Wir bedürfen einer Wissenschaft vom Wissen des Menschen, von den Naturgesetzen des Erkennens; um nicht entweder dem extremen Skepticismus oder der dogmatischen Metaphysik in die Hände zu fallen.

Es bedarf der Untersuchung der Bedingungen und Grenzen, der Natur- und Normalgesetze unseres Erkennens, der Normativgesetze aller wissenschaftlichen Erkenntnissthätigkeit, die Anspruch auf realen Erkenntnisswerth erhebt. Aber diese Untersuchung hat nicht statt, um von ihren Ergebnissen „bei der Beurtheilung der Gegenstände zu abstrahiren"; sondern vielmehr um die Normen zu erhalten, an die wir bei der Beurtheilung der Gegenstände gebunden sind; von welchen sich schlechthin nicht abstrahiren lässt, ohne jenen Normativgesetzen zuwiderzuhandeln und folgerichtig alle Möglichkeit menschlichen Erkennens und Wissens aufzuheben.

Von der Natur der Dinge im Einzelnen kann ich absehen; indem ich jede Berührung mit denselben vermeide und sofern mir dieselben nicht ins Bewusstsein treten. Von der eigenen Natur und deren Gesetzen kann ich aber schlechterdings nicht absehen. Von sich selbst kann doch keiner loskommen. Von sich selbst, von den Naturgesetzen der eigenen Erkenntnissthätigkeit, abstrahiren wollen — ist ein Selbstmordgedanke der Vernunft. Diese Abstraction wirklich vollziehen ist: (im Hinblick auf das Gegeben- und Vorhandensein unserer Organisation und der Gesetze derselben) wirklicher logischer Selbstmord; wie eine Abstraction von den nothwendigen Lebensbedingungen des leiblichen Organismus oder eine Zerstörung dieser Bedingungen — gänzlicher Selbstmord ist.

In unserer Natur, in den Bedingungen, in den Gesetzen derselben liegen in erster und letzter Linie die Schranken unseres Wissens von den Gegenständen der Aussenwelt. Es bedarf kaum des Hinweises auf die Winzigkeit, die Kurzlebigkeit unserer Organe und unserer ganzen Organisation, im Vergleich zu der ungeheuren Menge und Mannigfaltigkeit der empirisch realen Gegenstände dieser „Aussenwelt".

Schon dies wäre, auch für den gemeinsten und einfachsten Verstand, Grund genug, unsere Vernunft von ihrem Allwissenheitswahn gründlich zu heilen. Wie vielmehr trägt nun eine genauere Erkenntniss der Naturgesetze unseres Intellects, eine Naturlehre von den Gesetzen des menschlichen Denkens und Wissens, unseres Wollens und Könnens, dazu bei!

Diese Naturlehre findet, auf Grund einer Untersuchung der Wirkungsweise dieser Gesetze unserer Organisation (bei aller Erkenntnissthätigkeit), die Grundgesetze, welche die Normen und Bedingungen für die Möglichkeit alles menschlichen Wissens und aller Wissenschaft enthalten. Auf Grund derselben finden wir: dass nur die empirisch realen, in bestimmten zeitlichen und räumlichen Verhältnissen stehenden, die wahrnehmbaren, und die, als aus (in gleichen Verhältnissen stehenden) Ursachen und Bedingungen nothwendig folgend, erkannten und begriffenen Dinge — Gegenstände unseres Wissens von der Natur der Erscheinungswelt sein können; dass es eine andere wirkliche Welt, als diese empirisch reale, — für unsere, nach den gefundenen Gesetzen erkenntnissthätige, Organisation — gar nicht gibt; dass daher unser Wissen auf die Wirklichkeit solcher Verhältnisse beschränkt ist; wenngleich unser Erkennenwollen, unser Nachdenken, unser Wissensbedürfniss, über diese Grenzen hinausreichen kann. Aber mit unserem Wissen kommen wir dadurch nicht um einen Schritt weiter! Dasselbe hat an und in uns selbst seine Schranken. — Die Träumereien und Hypostasirungen über die An-

schauungs- und Denkgesetze „anderer Intelligenzen" (höherer oder niederer) sind uns zu nichts nützlich; sondern erregen nur jene unerfüllbaren Wünsche und übermässigen Anstrengungen des Erkenntnisstriebes in uns, — hinaus zu wachsen über unser eigenes Maass, über und ausser der empirischen Realität noch eine andere Wirklichkeit, etwa in den letzten Gründen der Dinge, zu erkennen.

Ueber die empirisch reale Welt der Erscheinungen, (d. h. der Gegenstände, die wir mit unseren Organen wahrnehmen und mit unserem Intellect auffassen), können wir nicht hinausgelangen; weil wir nicht über uns selbst hinausgehen und nicht über uns selbst springen können. Der Mensch ist nicht, wie der Sophist Protagoras gemeint hat, das Maass aller Dinge. Aber er ist das Maass seiner selbst, u. z. das Maximalmaass seiner selbst. Die Naturgesetze seines Intellectes sind zugleich das natürliche Maass und die natürliche Bedingung seines Wissenkönnens und seines Wissens. Die Gesetze der menschlichen Organisation, die Bildungs- und Entwickelungsgesetze des Menschen im Allgemeinen, enthalten daher auch die natürlichen Bedingungen aller menschlichen Erkenntnissthätigkeit, alles menschlichen Wissens und aller möglichen Wissenschaft im Ganzen. Darüber kann man nicht hinwegkommen, sobald man einmal eingesehen und zugestanden hat: dass der Mensch selber es ist, welcher denkt, erkennt und weiss; und dass daher der Sphäre seines Wissens, wie der Sphäre seines Daseins, ein normales Maass und eine normale Grenze geboten ist, — über die hinausschreiten alle Gewähr des Wissenkönnens, den Verstand oder das Leben selbst aufgeben heisst.

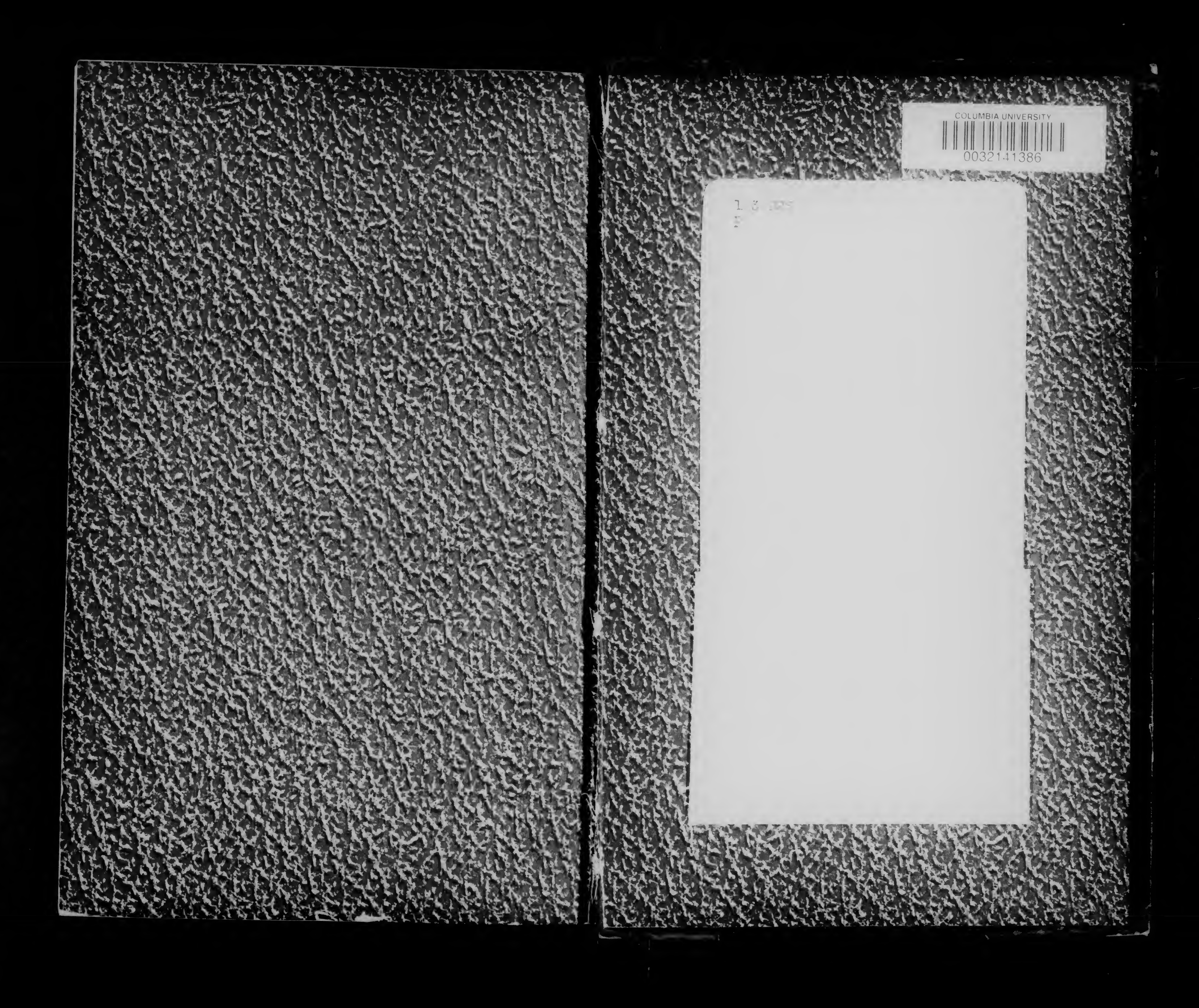
Ueber diese Grenze gelangen auch alle abstracten und dogmatischen Speculirer und alle Metaphysiker nicht hinaus. Denken können sie ihre letzten Abstractionen. Aber wahrnehmen, anschauen, begreifen, zur Evidenz des Wissens erheben lassen sich dieselben nie. Das gilt von allen letzten und höchsten Abstractionen, u. z. von den höchsten und hehrsten Dingen der religiösen Metaphysik: von Gott, seligen Geistern und Unsterblichkeit in gleicher Weise — wie von den letzten angeblichen und vermeintlichen Erklärungsgründen der irreligiösen Metaphysik, wie: Materie, Uratome, Wille zum Leben, u. dgl. m. Nur dass dort das Gemüth von Tausenden eine tiefe innere Befriedigung im Glauben an höhere Mächte findet, an welche sich schliesslich das Vertrauen der Seele anklammert; während hier, für diese Beruhigung und Befriedigung der Tausende, eine intellectuelle Befriedigung weniger speculativer Geister und eine tiefe Unbefriedigung, eine innere Zerfahrenheit und Haltlosigkeit bei der, ihres inneren Vertrauens zu den guten Geistern ihres Glaubens beraubten Menge eintritt.

Mag jeder wählen, wonach sein Herz Begehr trägt. Ueber die „Seligkeit durch den Glauben" hat die Wissenschaft nicht zu entscheiden. Aber wo es Fragen des Wissens gilt; da hat sie die Schranken und Grenzen aufrecht zu erhalten und alle Uebergriffe gegen die Gesetzgebung der Vernunft auszuweisen aus ihrem Bereich.... Besser ist es, den Kreis des Wissens wie das Bereich der Wissenschaft und seine Hoffnung auf die Ergebnisse des Forschens, zu begrenzen. Besser ist es, sich bei einem geringeren Maasse wirklichen und erfahrungsgemäss verbürgten Wissens zu bescheiden — als, den Maasslosigkeiten des Wissenstriebes nachgebend, einem Allwissenheitswahn zu fröhnen, der, im tieferen Nachdenken, mit einer quälenden Skepsis, wo nicht mit der beschämenden Verachtung der eigenen Vernunft und Wissenschaft zu enden pflegt.

Register.

Inhaltsverzeichniss.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032141386